Irénikon

Abba Silvain et ses disciples: Abba Zénon (*suite et fin*), par Michel Van Parys • Autorité et Mémoire dans l'Église (*fin*), par J.M.R. Tillard • L'Église réformée: une Église sans mystère? par Pierre Bühler • L'évêque Cyrille de Tourov, le théologien le plus important de la Rus' de Kiev, par G. Podskalsky • La place de la femme dans l'Église orthodoxe, par É. Behr-Sigel • La leçon œcuménique de Lambeth 88, par J.M.R. Tillard • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie • Tables de l'année.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXI 4e trimestre 1988

Éditorial

Vatican II a posé comme base de l'exposé de la doctrine concernant l'Église la notion de «Mystère de l'Église». Tel est, en effet, le titre du premier chapitre de la Constitution dogmatique sur l'Église Lumen Gentium *promulguée en 1964. Cette visée essentielle commande les développements sur la communion (*koinônía*) comme aussi ceux sur le peuple de Dieu et sur la hiérarchie de l'Église. Le Rapport Final du Synode extraordinaire des évêques catholiques tenu à Rome en 1985 a bien fait de le rappeler (cf.* Irénikon *1986, pp. 84 ss.), comme l'ont fait aussi divers autres documents catholiques publiés ces derniers temps.*

La notion de Mystère de l'Église fonde donc l'ecclésiologie catholique mais aussi celle de la tradition orthodoxe. Le premier texte souscrit en commun par la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre les Églises catholique et orthodoxe — le Document de Munich de 1982 (cf. Irénikon *1982, pp. 350 ss.) — partait, sans problème, de ce concept. Celui-ci, par contre, ne va pas de soi pour la Réforme. La pensée protestante, en effet, est certainement plus accessible à celui de* koinônía *(dont fait un si large usage le Rapport Final d'ARCIC I entre Catholiques et Anglicans, mais qui est aussi partout présent dans le Document de Munich, comme déjà dans les documents majeurs de Vatican II).*

Il est sûr que parler de Mystère de l'Église met facilement en défiance les héritiers de la Réforme. La formule leur paraît situer l'Église dans le sphère divine où le péché n'a pas de prise et où s'estompe sa dépendance à l'égard de la Parole. Or, la

relation de l'Église au péché, son continuel besoin de réforme et, surtout, le concept, difficilement intégrable sans plus en ecclésiologie catholique d'« Église pécheresse », appartiennent à l'héritage spécifique de la Réformation, et la sensibilité calvinienne y est particulièrement attachée.

Dans le présent fascicule nous publions un exposé du Pr Pierre Bühler, de Neuchâtel, qui pose sans ambages la question du Mystère de l'Église telle qu'il la voit en théologien réformé. Ce texte a été présenté lors du Colloque de Chevetogne de 1986 sur le Mystère de l'Église. S'il représente une position radicale, il serait erroné de penser qu'elle est isolée. Bien des difficultés rencontrées dans les dialogues actuels et certaines des réponses faites au BEM par plusieurs des Églises de la Réforme supposent une optique similaire. Il est important que de telles voix puissent s'exprimer.

Toutefois, les travaux de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises laissent espérer une clarification menant à une compréhension commune. Sans pouvoir encore faire état d'une toute récente recherche portant directement sur l'ecclésiologie, deux études en cours d'élaboration font référence au Mystère de l'Église. La première se rattache au thème « Unité de l'Église et renouveau de la Communauté humaine » et a pour titre : « L'Église comme Mystère et comme signe prophétique ».

L'autre étude, beaucoup plus avancée, a été mise en route dès avant la réunion plénière de Lima en 1982. Elle porte sur « Confesser la foi commune : vers une explication œcuménique de la foi apostolique exprimée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381) ». En traitant de l'article sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique, elle présente aussi l'Église comme mystère et comme signe.

Ni l'une ni l'autre de ces deux études n'a encore pu approfondir suffisamment ce thème de l'Église comme mystère. On est en droit de penser, cependant, que la convergence des travaux menés ainsi sur l'ecclésiologie conduira la Commission de Foi et Constitution à une vision renouvelée de l'Église qui permettra de résoudre les oppositions qui demeurent. Un pas d'importance capitale sera alors franchi.

Abba Silvain et ses disciples

Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV[e] et dans la première moitié du V[e] siècles

3. *Les Apophtegmes*

Qu'avons-nous appris jusqu'à présent sur Abba Zénon grâce aux *Vitae Patrum* et à l'historiographie de Jean Rufus? Zénon était peut-être d'origine palestinienne, ainsi que tout le groupe de Silvain. Jeune moine il a vécu à Scété à la fin du IV[e] siècle d'après les traditions monastiques qui y étaient en vigueur. Les premières années de sa conversion sont marquées par son père spirituel et par le groupe d'ascètes rassemblées autour de celui-ci. Avec ces frères il a quitté, vers 400, l'Ouadi el-Natroun pour la péninsule du Sinaï, pour le désert près de Gaza ensuite. Beaucoup plus tard, en 438, devenu lui-même un père spirituel célèbre, lors de l'un de ses passages à Jérusalem, il intervient dans la carrière ascétique de Pierre l'Ibère et de son ami et compagnon Jean. Cette intervention indiquerait des contacts de Zénon avec la double communauté de Mélanie la Jeune et de Gérontios au Mont des Oliviers. Il est le père spirituel de Pierre l'Ibère, et de beaucoup d'autres. Vers 445 son monastère se trouve à Kĕfar Sĕârta, non loin de Gaza. Il passe la dernière année de sa vie en réclusion et meurt en 451.

Dans la collection alphabético-anonyme d'Apophtegmes Zénon ne regroupe que huit sentences sous son nom. Le personnage n'y apparaît pas comme un des très grands anciens. On le retrouve encore avec un double long récit (N 509-510) dans les parties plus récentes des anonymes, ainsi que dans une petite collection de récits qui lui est consacrée (N 627 A-E). Mais les versions orientales, la tradition éthiopienne en particulier, apportent une moisson assez abondante de données et de questions nouvelles. Avant d'évaluer cet ensemble d'indications, il nous paraît indiqué de lire et d'annoter tous

les textes que nous avons pu repérer et qui sont attribuables à Zénon[1].

I. Zénon 1 (PG 65, 176 B)

Abba Zénon, le disciple du bienheureux Silvain, a dit: «N'habite pas dans un lieu renommé[2], ne demeure pas avec quelqu'un qui a un grand nom[3], et ne pose jamais de fondation pour te construire une cellule[4]».

II. Zénon 2 (PG 65, 176 BC).

On racontait ceci d'Abba Zénon[5]. Au début, il ne voulait jamais rien recevoir de personne; aussi ceux qui apportaient quelque chose s'en allaient peinés parce qu'il n'avait pas accepté. Mais d'autres venaient à lui, voulant recevoir quelque chose de lui, comme d'un grand ancien. Il n'avait rien à leur donner, et eux aussi s'en retournaient peinés. L'ancien dit: «Que puis-je faire: ceux qui m'apportent quelque chose sont peinés, et de même ceux qui veulent recevoir? Voici ce qui est indiqué: Si quelqu'un apporte, j'accepte, et si quelqu'un demande, je lui donne». En agissant ainsi, il connaissait le repos et contentait tout le monde.

1. Chaque texte est précédé, outre la référence habituelle, d'une numérotation en chiffres romains. Les notes fournissent quelques éléments de commentaire. Parfois nous proposons la traduction d'une des versions, non parce qu'elle attesterait un texte plus primitif ou plus authentique à nos yeux, mais parce qu'elle permet de la comparer au texte dont la traduction figure dans les recueils édités par Solesmes.

2. Zénon ne semble pas s'être fixé à Jérusalem ou dans un autre lieu couru par les foules de pèlerins.

3. À rapprocher peut-être du conseil donné à Pierre l'Ibère quant à la conduite à tenir à l'égard de l'impératrice Eudocie (cf. *supra*, pp. 327-328).

4. Ce conseil correspond à sa propre pratique d'ermite «gyrovague» (cf. *supra*, p. 330), vivant idéal de la *xeniteia*.

5. «Donner et recevoir» constituait pour les moines du désert un grand problème (cf. *supra*, p. 320, l'attitude de Silvain) de pauvreté concrète. La comparaison avec deux apopthegmes coptes sur Abba Bané est éclairante (Ch 248 et 249). La voie suivie par Zénon est celle du détachement. Plutôt que de se soustraire aux contacts il préfère se faire l'intendant des dons de Dieu, et trouve ainsi le repos et la charité. Plusieurs textes montrent notre Abba recevant et donnant (cf. *infra X*; voir E. WIPSZYCKA, *a. c.*, pp. 133-134).

III. Zénon 3 (PG 65, 176 CD).

Un frère égyptien se rendit chez Abba Zénon en Syrie[6] et accusa ses pensées devant l'ancien. Il fut émerveillé et dit: «Les Égyptiens cachent les vertus qu'ils ont et accusent toujours les fautes qu'ils n'ont pas. Mais les Syriens et les Grecs disent avoir les vertus qu'ils n'ont pas et cachent les fautes qu'ils ont[7]».

IV. Zénon 4 (PG 65, 176 D).

Des frères vinrent à lui et l'interrogèrent[8] par ces mots: «Que signifie la parole écrite en Job: Et le ciel n'est pas pur devant toi (Job 15,15)?» L'ancien leur répondit: «Les frères ont laissé de côté leurs péchés et scrutent les cieux[9]. Mais voici l'interprétation de la parole: Parce que Dieu seul est pur[10], elle a dit: Et le ciel n'est pas pur[11]».

6. La Syrie désigne probablement la Palestine (cf. Lc 2,2). Zénon est donc un père spirituel réputé jusqu'en Égypte. L'ancien reçoit les pensées de frères égyptiens, syriens et héllènes. Cela signifierait qu'il connaît le copte, le syriaque et le grec. Énée de Gaza, parlant de Zénon, affirme qu'il est Syrien, c'est-à-dire de langue syriaque (Cf. *infra*, note 72). Ces contacts avec les gens du peuple suggèrent également qu'il connassait cette langue. Cette observation nous renvoie à la culture de Zacharie, disciple de Silvain, qui lisait l'hébreu (voir *supra*, p. 324).

7. L'opposition entre moines égyptiens, d'une part, et moines syriens et hellènes, d'autre part, souligne la nécessité de l'ouverture intégrale du cœur: celui qui s'accuse lui-même de ses fautes se reconnaît pécheur et est justifié par Dieu (cf. G. Couilleau, *Accusation de soi dans le monachisme antique*, in: *La Vie Spirituelle* 116 (1967), pp. 309-324).

8. Abba Zénon n'est donc pas seulement consulté comme médecin des passions de l'âme, mais aussi comme maître spirituel ayant dans l'Esprit Saint une connaissance des Écritures.

9. Mise en garde fréquente chez les Pères du désert à vouloir scruter avec une curiosité malsaine la Parole de Dieu, avant d'avoir le cœur purifié. On sait combien une interprétation absusive de ce conseil a écarté certains, dans la suite, de la *lectio divina*. Dans le sens de Zénon, voir Sisoès 17.

10. Cf. Jean Cassien, *Collatio* 6,14 et *Coll.* 23,8.

11. Le Patericon éthiopien attribue cette sentence à un certain Abba Daniel (CSCO 278, Leuven 1967, n° 73, p. 26, traduction latine par V. Arras).

V. Zénon 5 (PG 65, 177 AB).

On racontait d'Abba Zénon, lorsqu'il demeurait à Scété, qu'une nuit il sortit de sa cellule pour aller au marais. S'étant égaré, il marcha pendant trois jours et trois nuits[12]. Fatigué, défaillant, il tomba près de mourir. Et voici qu'un petit garçon se tint devant lui, avec du pain et un récipient d'eau. Il lui dit: «Lève-toi et mange» (I Rois 19,7). Il se leva, pria, estimant que c'était une hallucination[13]. Le petit garçon lui dit: «Tu as bien agi». Et il pria encore une deuxième et une troisième fois. Et il lui dit: «Tu as bien agi». L'ancien, donc, s'étant levé, accepta et mangea. Après cela le petit garçon lui dit: «Autant tu as marché, autant tu es loin de ta cellule. Mais lève-toi et suis-moi (Actes 12,7-8)». Et aussitôt il se trouva arrivé (cf. Jn 6,21) à sa cellule. L'ancien lui dit alors: «Entre et fais-nous une prière». Et quand le vieillard entra, lui devint invisible (cf. Lc 24,31)[14].

VI. Zénon 6 (PG 65, 177 B)[15].

Abba Zénon nous rapporta ceci. Un jour, il s'en allait vers la Palestine. Fatigué de la route, il s'assit sous un arbre. Tout près il y avait un champ tout plein de concombres. Il pensait dans son cœur de se lever et de prendre des concombres pour se restaurer, «car ce n'est pas grand chose — se dit-il — que je vais prendre». Il se répondit à lui-même et à ses pensées:

12. Moines égarés dans le désert: Ammonas 7, Paphnuce 1, Sisoès 30, N 610.

13. Zénon fait preuve d'une discrétion exemplaire: même en péril de mort, il prie avant toute action afin de ne pas être trompé par le diable.

14. Les renvois discrets et implicites à l'Écriture marquent le caractère christique du salut reçu.

15. Nous traduisons ici notre apophtegme tel qu'il se trouve dans les *Commonitiones Sanctorum Patrum* (éd. J. G. FREIRE, Coimbra 1974, p. 324). La pointe du récit est différente de celle de la collection alphabétique grecque. La délicatesse de conscience de Zénon ne se manifeste pas d'abord dans le refus du vol, même d'un concombre de peu de prix, mais dans le refus de manger sans travailler (cf. *supra* II et Sylvain, *supra*, pp. 320-321). La comparaison, même sommaire, des deux recensions pose la question de la teneur primitive du récit.

«Les voleurs, sur ordre des juges, sont envoyés aux tourments. Je dois donc m'éprouver moi-même pour savoir si je peux endurer ces tourments dont souffrent les brigands». Il se leva alors aussitôt et se tint debout dans la canicule pendant cinq jours. Il affligea son corps et dit à ses pensées: «Puisque je ne suis pas capable d'endurer les tourments, je ne dois pas non plus commettre de vol. Je dois plutôt m'adonner, selon la tradition, au travail des mains et me nourrir grâce à mes travaux, ainsi que le dit l'Écriture Sainte dans les psaumes: «Tu mangeras des travaux de tes mains, tu es bienheureux et il t'en ira bien (Ps. 127,2)»[16]. Cela nous le psalmodions assurément chaque jour en présence du Seigneur».

VII. Zénon 7 (PG 65, 177 BC).

Abba Zénon a dit: «Celui qui veut que Dieu exauce rapidement sa prière, lorsqu'il se lève et étend les mains vers Dieu avant toute autre chose et avant même de prier pour sa propre âme, qu'il prie pour ses ennemis de toute son âme[17]. Et grâce à cette bonne action Dieu lui accordera tout ce qu'il demande».

VIII. Zénon 8 (PG 65, 177 CD)[18].

On racontait qu'il y avait dans un village un grand jeûneur, au point qu'on l'appelait «le jeûneur». Abba Zénon ayant entendu parler de lui l'envoya chercher. Il vint tout joyeux.

16. Le débat intérieur de l'ancien et sa promptitude à l'épreuve symbolique sont bien décrits. La réponse vient de l'Écriture. La Parole priée oblige à l'obéissance dans le comportement.

17. La prière pour les ennemis est, dans la tradition, l'écho des paroles du Christ en Mt 5,44-48. Voir, par exemple, ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité sur l'oraison* 12,13 et 45; JEAN CASSIEN, *Collatio* XI, 9, 10 et 13; Saint BENOÎT, *Règle* 4, 72: in Christi amore pro inimicis orare. Abba Zénon donne ici à cette prière pour les ennemis la priorité sur les autres prières.

18. Cet apophtegme est inconnu des versions et autres collections. Quant à la vision de l'ascète qu'il propose, il est tout à fait typique du discernement des Pères du désert (cf, par exemple, Euloge le prêtre). Abba Zénon prend lui-même l'initiative d'intervenir (cf. *supra*, pp. 326-327), pour indiquer la voie de l'ascèse évangélique qui se pratique dans le secret.

Après la prière ils s'assirent. L'ancien se mit alors à travailler en silence. Ne trouvant pas à parler avec lui le jeûneur se mit à être oppressé par l'acédie. Et il dit à l'ancien: «Prie pour moi, Abba, car je veux m'en aller». L'ancien lui dit: «Pourquoi?» Il répondit: «Parce que mon cœur est comme enflammé, et je ne sais pas ce qu'il a. Car lorsque j'étais au village, je jeûnais jusqu'au soir et jamais rien de semblable ne m'est arrivé». L'ancien lui répondit: «Au village tu te nourrissais par les oreilles. Mais va, et dorénavant mange à la neuvième heure. Et si tu fais quelque chose, fais-le en secret (Mt 6,18). Et lorsqu'il se mit à faire cela, il attendit avec peine la neuvième heure. Et ceux qui le connaissaient disaient: «Le jeûneur est victime du démon». Il vint tout raconter à l'ancien qui lui dit: «Voilà le chemin selon Dieu»[19].

IX N 509-510[20].

On rapportait sur Abba Zénon[21] qu'il était petit de taille et sec de corps. Il était très perspicace et rempli de zèle et de ferveur selon Dieu. Il avait aussi une grande compassion pour les hommes. Pour cette raison beaucoup de séculiers et de

19. Dans Longin 4 il est question d'un Abba Zénon, ami d'Abba Longin. À notre sens il ne peut s'agir de notre Zénon. Jean Rufus (Plérophories 13, PO VIII, pp. 28-29) mentionne un «Zénon qui était appelé 'des trois cellules' et qui demeurait en paix à l'Ennaton près d'Alexandrie» Abba Longin, adversaire farouche du concile de Chalcédoine, vivait à l'Ennaton entre 460 et 475 (cf. E. SCHWARTZ, *o.c.*, p. 15, note 1). Il y a donc au moins deux Abba Zénon dans les collections d'Apophtegmes.

20. BHG[4] 1436 t-u. Voir aussi M. RICHARD, *Les textes hagiographiques du codex Athos Philotheou 52*, in: *AB* 93 (1975), p. 153. J.-Cl. GUY (*Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum*, Bruxelles 1984, pp. 85-87) donne des indications sur la place de N 509-510 dans la série des anonymes. Nous traduisons d'après le Coislin 126 (Paris) dont le P. Christophore Wagenaar, O.S.C.O. nous a fourni une transcription. Nous l'en remercions ici fraternellement.

21. Ce long récit en deux parties est précédé d'un portrait physique et moral de l'Abba. Par quelques traits le narrateur introduit les qualités qui ont fait de l'ancien un père spirituel recherché par beaucoup, laïcs et moines: perspicacité, ferveur spirituelle, profonde compassion.

moines venaient de toutes parts: ils s'ouvraient de leurs pensées et étaient guéris[22].

Or nous nous sommes entretenus avec un des pères qui avaient habité autrefois dans le voisinage de saint Zénon et qui nous a adressé une parole d'édification[23]. Nous l'avons interrogé sur une pensée[24] par ces mots: «Si quelqu'un a une pensée, se voit vaincu, mais lit souvent pour lui-même et entend comment les pères ont parlé de la pureté, et veut se corriger sans y parvenir, vaut-il mieux en parler à l'un des pères ou doit-on s'efforcer d'appliquer ce qu'on a lu et se suffire de sa propre conscience[25]?» L'ancien nous répondit: «On

22. Daniel, le disciple de saint Arsène, nous a laissé lui aussi un très beau portrait de son père spirituel (Arsène 42) R. DRAGUET (*Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe* I, CSCO 293, Leuven 1968, pp. 61-71) publie le texte d'un portrait physique et moral d'Abba Agathon. En note il rapporte que le ms Wake 67 (Oxford, Christ Church, s. X) affirme que le portrait est d'Abba Zénon. Cette notice ajoute quelques mots inconnus du Coislin 126: «... demandant de prier pour eux et ils étaient guéris».

23. Nous pouvons suivre la transmission de l'apophtegme Un moine consulte l'un des pères au sujet d'une «pensée». Ce père avait connu jadis un autre moine ayant habité dans sa jeunesse pas loin d'Abba Zénon. Celui-ci avait eu la même «pensée» Pour aider celui qui vient le consulter, il raconte comment ce dernier a été guéri de sa passion. Un jeune moine donc bénéficie de l'aide spirituelle d'Abba Zénon. Il a narré cette expérience plus tard, lorsqu'il est considéré lui-même comme père, à celui qui deviendra le rapporteur du récit Ce dernier, consulté à son tour, raconte le récit à un jeune moine pour répondre à une question (cf. L. REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes 1987, pp 65-67).

24. La démarche est caractéristique de l'exercice de la paternité spirituelle· le disciple interroge son père sur une «pensée», ici une tentation contre la chasteté. Notre récit est un des plus beaux et des plus vivants témoignages qui soient sur la direction spirituelle autrefois. Parmi l'immense littérature signalons I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955; G. BUNGE, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrios Pontikos*, Regensburg 1988; A. LOUF, *La paternité spirituelle dans la littérature du Désert*, in: *La Vie spirituelle* 66 (1986), pp. 335-360

25. La question posée a trait à la manière dont le moine doit conduire le combat pour la chasteté. Suffit-il de se laisser guider par ses lectures (ce qui signifie que ce jeune moine avait à sa disposition des livres, traités monastiques ou patristiques) et par sa conscience? Ou cela est-il insuffisant et convient-il de pratiquer l'ouverture du cœur auprès d'un père spirituel, même si on connaît déjà théoriquement le remède contre la passion?

doit en parler à quelqu'un d'autre qui est capable de l'édifier et ne pas se fier à soi-même. Car personne n'est en mesure de se secourir lui-même, surtout lorsqu'il est dominé par les passions[26]. Quand j'étais jeune, poursuivit-il, il m'est arrivé le fait suivant.

»J'avais, en effet, une passion de l'âme et je fus vaincu par elle. Ayant entendu qu'Abba Zénon en avait guéri un grand nombre, je conçus le dessein d'aller le trouver pour lui parler. Et le diable m'en empêcha en disant: 'Puisque tu sais ce que tu dois faire, applique ce que tu lis. Et pourquoi aller scandaliser le vieillard?' Et lorsque je désirais m'y rendre le combat s'allegeait un peu pour moi afin que je ne m'en aille pas. Mais lorsque je me laissais persuader de ne pas aller chez l'ancien, de nouveau la passion me submergeait. Et derechef je luttais pour m'y rendre, mais l'ennemi me trompait par le même artifice et ne me permettait pas de parler à l'ancien. Souvent même je partais chez l'ancien pour le lui dire, mais l'Ennemi ne me laissait pas, me mettant de la honte au cœur par ces mots: 'Puisque tu sais comment tu dois te guérir toi-même, il n'est pas nécessaire que tu en parles à quelqu'un. Tu ne te négliges pas, en effet, tu sais comment les Pères ont parlé'. Voilà, dit-il, ce que l'Adversaire me suggéra afin que je ne manifeste pas ma passion au médecin et que je ne sois pas guéri. L'ancien comprenait que j'avais des pensées, mais il ne me reprenait pas, attendant le moment que je lui en aurais parlé moi-même. Il me donnait un enseignement sur la juste conduite et me congédiait[27].

26. La réponse est catégorique: l'ouverture du cœur est indispensable Toute la première partie du long récit qui suit cherche à convaincre le moine de dépasser le respect humain et la fausse honte pour accéder à la transparence et à la vérité de son être.

27. Le jeune moine supporte un grand combat. Il sait qu'Abba Zénon est un père spirituel réputé. Pendant trois ans il lutte pour arriver à l'ouverture du cœur. Ce qui le retient ce sont la connaissance théorique du remède grâce à ses lectures et la peur de perdre la face devant l'ancien. Le combat s'atténue lorsqu'il se décide à parler, mais reprend de plus belle quand la fausse honte l'en a empêché. Zénon comprend ce qui se passe dans le cœur du frère, mais se contente de lui exposer la voie du salut et de lui enseigner la manière de se purifier des pensées impures, tout en attendant le *kairos* de Dieu.

»Plus tard, affligé et en pleurs, je dis à mon âme: 'Jusques à quand, malheureuse âme, refuseras-tu d'être guérie? Les gens viennent de loin trouver l'ancien et sont guéris, et toi tu n'as pas honte, ayant le médecin tout près, de ne pas te laisser guérir?' Et le cœur en feu (cf. Ps. 38,4), dit-il, je me levai et me dis à moi-même: 'Si je vais chez l'ancien et n'y trouve personne, je saurai que c'est la volonté de Dieu que je lui parle de ma pensée'[28]. Je m'y rendis donc et n'y trouvai personne. Quant à l'ancien, comme d'habitude, il me donna des enseignements sur le salut de l'âme et comment quelqu'un peut être purifié des pensées impures. Mais moi, de nouveau, j'eus honte, je ne m'ouvris pas, et je lui demandai de me laisser partir. L'ancien se leva, prononça une prière, et me reconduisit en marchant devant moi jusqu'à la porte extérieure[29].

»Quant à moi, j'étais tourmenté par les pensées, — parler ou ne pas parler à l'ancien? — je marchais un peu derrière lui. L'ancien ne fit pas attention à moi, mais mit la main à la porte pour m'ouvrir. Mais lorsqu'il me vit si fort tourmenté par les pensées, il se tourna vers moi et me frappa la poitrine en disant: 'Qu'as-tu? Moi aussi je suis un homme' (Act. 10,26). Alors que l'ancien me dit cette parole, je conclus qu'il avait découvert mon cœur, et je tombais face contre terre à ses pieds, le suppliant avec larmes en disant: 'Aie pitié de moi[30]'. Il me dit: 'Qu'as-tu?' Je répondis: 'Tu connais ma peine'. Il me répondit: 'C'est toi qui a besoin de dire ce que tu as[31]'. Après que je lui eus avoué dans la honte ma passion, il me dit: 'Et pourquoi as-tu honte de me parler? Ne suis-je pas un homme, moi aussi? Veux-tu que je te dises ce que je sais? Cela

28. Le frère fait un pari sur la volonté de Dieu. L'illusion de ce pari se découvrira dans son incapacité à avouer sa tentation et sa faute.

29. Toute la scène ne s'explique que si Zénon habite une «cellule» comme celles de Scété ou des Kellia, ayant plusieurs pièces et une petite cour enclose d'un mur La porte extérieure donne sur cette cour.

30. Premier dénouement. Zénon, constatant le combat du jeune moine intervient. Il le rassure en lui citant la parole de l'apôtre Pierre au centurion Corneille: je suis un homme, un pécheur comme toi. Le disciple reçoit à ce moment-là le brisement du cœur

31 Dieu connaît le cœur de l'homme. C'est l'homme qui a besoin de se reconnaître pécheur par l'aveu (cf. *supra*, note 7, p. 453).

ne fait-il pas trois ans que tu viens ici avec ces pensées sans les avouer?' Alors que je me prosternais en le suppliant par ces mots: 'Aie pitié de moi pour l'amour de Dieu', il me dit: 'Va, ne néglige pas ta prière et ne médis de personne[32]'. Je retournai donc à ma cellule. Je ne négligeai plus ma prière, et par la grâce du Christ et les prières de l'ancien, je ne fus plus molesté par cette passion[33].

»Une année après, racontait-il, me vint cette pensée: 'Ne serait-ce pas Dieu qui a agi selon sa miséricorde envers toi, et ce ne serait pas à cause de l'ancien?'. Je m'en allai chez lui avec l'intention de le mettre à l'épreuve. Je le pris à part, lui fit une métanie en disant: 'Père, je supplie ta bonté de prier pour moi au sujet de cette pensée dont je t'ai parlé jadis'. Et il me laissa étendu à ses pieds, puis après un bref moment de silence il me dit: 'Lève-toi, sois intelligent'. Pour moi, en entendant cela, de honte j'aurais voulu que la terre m'engloutisse. M'étant relevé, je ne pouvais regarder l'ancien. Et dans l'émerveillement je m'en retournai à ma cellule[34].

Et le même vieillard, pour confirmer les vertus dont il avait parlé et pour notre édification, fit encore le récit suivant[35]:

«Une fois, deux frères qui habitaient une laure, chacun dans une cellule à part, se rencontrèrent et l'un dit à l'autre: 'J'aimerais me rendre chez Abba Zénon et m'ouvrir d'une pensée'. Et l'autre de répondre: 'Moi aussi je veux lui confier

32. Deuxième dénouement. L'aveu est suivi du conseil d'Abba Zénon. Le remède, certes condensé ici à l'extrême, se résume en la prière et en la garde de la langue (amour du prochain). Nous retrouverons le même conseil dans d'autres apophtegmes de Zénon.

33. L'ouverture du cœur et l'obéissance au conseil du père spirituel portent leur fruit pendant un an.

34. Nouvelle tentation: ce n'est ni l'ouverture du cœur, ni les prières et les conseils d'Abba Zénon qui l'ont aidé. Le jeune moine va donc mettre la clairvoyance de l'ancien à l'épreuve. Il feint de ne pas être délivré de la passion. La réaction du père spirituel est admirable: silence et appel a une intelligence réaliste. Ainsi s'achève la première partie du récit sur l'aveu des pensées et l'attitude du disciple à l'égard du maître spirituel.

35. La deuxième partie du récit expose, toujours en recourant à l'exemple d'Abba Zénon, la manière dont le disciple doit s'ouvrir de ses pensées au père spirituel. Les protagonistes sont deux moines d'une même laure (en Palestine?) qui viennent le trouver.

une pensée'. Ensemble ils se rendirent chez lui, et chacun, le rencontrant en particulier, lui manifesta sa pensée.

»Le premier se jeta aux pieds de l'ancien et le supplia avec beaucoup de larmes. L'ancien lui dit: 'Va, ne te décourage pas, ne médis de personne et ne néglige pas ta prière'. Le frère s'en alla et fut guéri. Le second lui manifesta sa pensée et dit: 'Prie pour moi'. Mais sa demande ne se fit pas avec peine[36]. Quelque temps après il leur arriva de se rencontrer et l'un dit à l'autre: 'Lorsque nous sommes allés chez l'ancien, lui as-tu manifesté ta pensée que tu disais vouloir lui dire?' Il répondit: 'Oui'. Et il lui demanda encore: 'As-tu été aidé de la lui avoir manifestée?'. Et le premier répondit: 'Oui, par les prières de l'ancien, Dieu m'a guéri'. Le second dit: 'Moi, bien que je la lui ai manifestée, je n'ai senti aucun mieux'. Le frère qui avait été aidé dit à l'autre: 'Mais comment as-tu supplié l'ancien?' Il répondit: 'Je lui ai dit: Prie pour moi, car j'ai telle pensée'. Alors le premier dit: 'Moi, pendant tout le temps que j'avouais ma pensée, je baignais ses pieds de larmes (cf. Luc 7,38. 44) en le suppliant de prier pour moi. Et grâce à ses prières Dieu m'a rétabli'.

L'ancien nous raconta cela, parce que celui qui supplie l'un des pères au sujet de ses pensées doit demander avec peine et du fond du cœur, comme à Dieu[37]. Alors il obtient. Mais celui qui fait son aveu avec négligence ou pour mettre à l'épreuve, non seulement il n'est pas aidé, mais il est même condamné.

X. N. 570-571[38]

Abba Zénon a dit: Le moine rendra compte au Seigneur de toute aumône qu'il aura reçue. Voici l'exemple qu'il donnait.

36. Le contraste entre la manière dont le premier frère ouvre son cœur (cf. l'attitude d'Abba Moïse dans JEAN CASSIEN, *Coll.* I, 1) avec métanie et larmes, et l'aveu très mou du second est frappant. La réponse de Zénon au premier reprend le conseil déjà donné plus haut, en l'exhortant à ne pas se décourager.

37. En d'autres mots, l'efficacité de la guérison du disciple dépend de l'authenticité de son désir d'être guéri et de sa foi en la miséricorde de Dieu par l'intermédiaire du père spirituel.

38 La collection alphabético-anonyme attribue la première phrase à Zénon

Une fois, il entra dans une ville et vit un homme qui donnait à chacun un denier en aumône. Il y avait là un moine silencieux, et cet homme déposa un denier dans sa demeure[39]. La nuit même le moine vit (en songe) des champs couverts de ronces et quelqu'un qui lui disait: «Prépare-toi à faucher toutes les ronces dont tu as reçu le salaire par ce denier». Le moine taciturne se réveilla frappé d'effroi par cette vision. Il rendit le denier à son propriétaire en disant: «Reprends, mon frère, ton denier, car incapable de faucher les ronces de ma propre âme, comment pourrais-je faucher les ronces de mon prochain[40]?». Et le riche fut instruit par ces paroles. Il reconnut la grandeur de l'aumône, y fut assidu et veilla sur son âme[41].

XI. QRT 58[42]

Quelques uns des Pères allèrent trouver l'abbé Zénon pour acquérir des champs et ils lui dirent: «Comment pouvons-

(texte grec publié par F NAU dans PO VIII, p. 104, nº 1, qu'il faut traduire «Abba Zénon a dit: Le moine rendra compte à Dieu de l'aumône qu'il reçoit»). L'exemple y fait immédiatement suite sous le numéro 571. W. BOUSSET analysant le Cod. Berol. Phill. 1624, 206 b (*Apophthegmata*, Tübingen 1923, p. 116) le résume: Songe d'un riche de Raïthou, champ et mauvaises herbes. Paul Evergétinos dans la *Synagogè* reprend lui aussi l'exemple (III, 49, 1-2), en le situant également à Raïthou au Sinaï. Nous avons traduit d'après le Geronticon éthiopien (CSCO 477, Leuven 1986, nº 67, *latine reddidit* V. ARRAS, p. 46). La version éthiopienne a omis le détail topographique. Il convient de le relever, car il peut renvoyer à la période du séjour au Sinaï de Silvain et de ses disciples.

39. La question des dons reçus semble avoir été une préoccupation importante de notre ancien et de ses amis (cf. *supra* II et la note 5, p. 452).

40. Accepter l'aumône c'est se rendre solidaire du gain inique d'autrui. Le point de vue du moine hésychaste que Zénon ici fait sien n'est pas le même que celui de *II*. Mais serait-ce que sa situation personnelle aurait changé entre le Sinaï et la Palestine? De toute manière en *II* il n'est pas question de garder pour son usage l'aumône reçue, mais de la redistribuer à autrui.

41. La dernière phrase, absente en grec, infléchit certainement le sens de l'exemple donné par Abba Zénon. Notre texte montre bien l'apport des versions (l'intégralité du récit) et leurs limites (omission du concret, moralisation à l'adresse des laïcs).

42. Trois manuscrits grecs nous livrent une série de 61 apophtegmes dont deux sont attribués à Zénon. Voir la note du P. Regnault dans *Les Sentences*

nous être sauvés, nous qui avons des affaires terrestres?[43]» Le vieillard leur dit: «Dans mon champ il y avait une femme avec son petit enfant. Elle avait des noix dans un vase. L'enfant lui dit: 'Maman, donne-moi des noix'. Elle lui répondit: 'Va en prendre dans le vase'. Et comme il avait rempli sa main et ne pouvait l'enlever, il dit à sa mère: 'Ma main ne sort pas'. Elle dit: 'Petit, lâche ce que tu tiens et elle sortira'. De même, nous aussi, si nous ne lâchons pas les affaires terrestres, nous ne pouvons être sauvés»[44].

XII. QRT 59[45]

Le même a dit: «Qui surveille ses pensées, ne néglige pas la prière, travaille corporellement, médite toujours la gloire du Seigneur et se préoccupe du tribunal de Dieu, celui-là accomplit toute vertu par Jésus-Christ Notre-Seigneur»[46].

XIII. Patericon aethiopice 425[47]

Abba Zénon a dit: «Si tu veux arracher la pensée de l'impureté, garde ta bouche de toute médisance et de tout blasphème

des Pères du Désert. Troisième recueil, Solesmes 1976, p. 109. Nous reprenons sa traduction, pp. 120-121.

43. Encore la question de la pauvreté, posée en fonction des activités agricoles des moines et monastères. Autres exemples. Gélase 2 et 5 (lui aussi palestinien), Poemen 22, etc...

44 Certains moines tiraient leur subsistance quotidienne de leur petit lopin de terre. Silvain et ses disciples l'avaient fait au Sinaï, comme nous l'avons vu. À l'aide d'une jolie petite parabole Abba Zénon déconseille ici ce type de travail pour s'assurer le pain quotidien.

45. Traduction reprise au P. Regnault, *ibid.*, p. 121.

46. Attention aux *logismoi*, prière assidue, travail manuel, méditation de la parousie du Seigneur, voilà les outils recommandés pour atteindre à la perfection de la vertu. Rien qui soit davantage dans la grande tradition des Pères du Désert.

47. Cet apophtegme subsiste sous le nom de Rêton en éthiopien (*Patericon aethiopice, latine reddidit* V. ARRAS, CSCO 278, Leuven 1967, n° 425, p. 170). J.-M. SAUGET a restitué le nom de Rêton en Zénon dans son article *Un exemple typique des relations culturelles entre l'arabe-chrétien et l'éthiopien: un Patéricon récemment publié*, in: *Accademia nazionale dei Lincei* 371 (1974), n° 191, pp. 382 et 395-386. Il assure que notre sentence existe aussi dans les collections arabes.

contre les hommes. Prie et médite sans cesse et tu obtiendras le secours, un solide rempart. Mais si tu te livres au bavardage, les anges qui te sont commis se retireront, et l'ennemi te trouvera seul. Il veut te renverser lorsqu'il n'y a personne pour t'aider[48] ».

XIV. Asceticon aethiopice 46[49]

Abba Zénon a dit: «J'ai connu à Jérusalem une femme du nom de Saterwetra. Elle avait vécu en pécheresse, mais revenue au Seigneur, elle avait fait pénitence d'un cœur fervent pour ses actes. Elle vécut dans l'ascèse et dans la prière, au point que, à cause de ses nombreuses prières, de la grâce du Christ qui la soutenait et de sa connaissance du Seigneur, elle fut faite supérieure d'un monastère de vierges[50]. Devenue mère du monastère des vierges, elle augmenta le nombre de ses prières, sa lutte et son abstinence, au point qu'à cause de ses nombreuses prières et mortifications ses forces l'abandonnèrent. Et les vierges la supplièrent: 'Notre mère, prends un peu de nourriture pour que ton corps ait un peu de force et pour que tu puisses aller à l'intérieur du lieu saint'. Elle leur répondit: 'Allez-y, mes filles, ne me fatiguez pas avec des questions de nourriture. Car chaque fois que je me restaure un peu, je reviens à mes habitudes antérieures. C'est à cause de cela que je crains'»[51].

48. Les conseils donnés sont identiques à ceux adressés au premier frère dans *IX*. Relevons ici, en plus, la place des anges dans le combat spirituel.

49 Recueil ascétique en éthiopien, traduit ici d'après la version latine de V. ARRAS, CSCO 459, Leuven 1984, pp. 31-32. Le Geronticon éthiopien contient le même récit (CSCO 477, Leuven 1986, n° 469, pp. 206-207, *latine reddidit* V. ARRAS) avec quelques variantes mineures.

50. L'ancienne pécheresse, devenue supérieure d'un couvent de vierges à Jérusalem, est proposée comme un exemple encourageant de victoire sur le démon de l'impureté. Zénon souligne son ascèse et sa prière dans ce combat, mais tout autant la grâce du Christ.

51. Zénon a rencontré notre supérieure à Jérusalem. Ce détail nous renvoie aux visites qu'il a faites à Pierre l'Ibère dans le monastère des Géorgiens après 438. Est-ce que les sœurs de cette communauté participaient à certains offices liturgiques à l'Anastasis et au Saint-Sépulcre? L'ensemble de ces notations confirme l'authenticité de notre récit.

XV. Geronticon aethiopice 293[52].

Abba Zénon a dit: «Si tu désires retrancher en toi les racines du démon de l'impureté et l'éteindre pour toi, fais ceci[53]: Empêche ta bouche de juger qui que ce soit. Ne médis de personne, qu'il s'agisse de choses connues ou de choses cachées. Mais fais l'aveu de tes péchés en tout temps: voilà ton secours et ton bouclier. Si cependant du blesses ton âme par l'impureté (tu as vu et tu as fait) ton ange gardien se retire de toi. Les ennemis te dominent et te souillent de la crasse du péché. Rien ne nous fait autant approcher de Dieu que de ne s'adonner ni à la vengeance ni à la calomnie, et de faire du bien à celui qui nous a fait du mal».

XVI. Budge I, 587[54]

Un des frères, parce qu'il avait avec Abba Zénon une grande liberté de parole, lui demanda: «Eh bien, maintenant que tu es devenu vieux, qu'en est-il de l'impureté?» L'ancien répondit: «Elle a frappé à la porte, mais a passé outre». Un des frères lui demanda alors: «Que signifie: Elle a frappé à la porte, mais a passé outre?» L'ancien lui répondit: «Imagine donc que quelqu'un te rappelle le souvenir d'une femme et que tu dises 'Oh!' et que tu ne permettes pas que cela pénètre dans ton esprit... Mais les jeunes sont émus par cela»[55].

52. Texte dans *Geronticon* (cf. *supra*, note 49, n° 293, p. 136). Notre apophtegme est très proche de *XIII*, au point que nous sommes peut-être en présence de la même sentence originelle.

53. Mêmes conseils qu'en *XIII* dans le combat contre l'impureté: ne juger personne, ne médire de personne. Zénon ajoute la nécessité de l'aveu (cf. *IX*). Si l'on a failli les mêmes conseils de charité à l'égard du prochain prévalent

54. Encore un conseil demandé à Abba Zénon, toujours au sujet du même combat contre l'impureté.

55. L'enseignement de notre ancien n'est qu'un commentaire de la parole de Jésus dans l'Évangile· «Moi, je vous dis: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle» (Mt 5,28). Le souvenir peut se présenter au moine, mais il s'agit de ne pas s'y arrêter, d'aller au-delà.

XVII. N 627 A[56]

Les Pères disaient qu'avec toutes les vertus qu'il avait acquises le bienheureux Zénon avait aussi celle-ci: En quelque lieu où il apprenait que se trouvait un vieillard zélé, il s'en allait le trouver sans délai[57]. Ayant entendu parler d'un abbé Elpidios, Palestinien qui habitait à Scété, il s'en alla le voir[58]. Beaucoup, en effet, admiraient la vertu d'Elpidios. S'en venant donc à Scété, le vieillard, par une disposition de Dieu, arriva à la grotte de l'abbé Elpidios qu'il désirait voir. Ayant entendu le bruit des pas de l'abbé Zénon, le vieillard sortit à sa rencontre. Telle était, en effet, la coutume des Scétiotes[59]. L'ayant aperçu, l'abbé Zénon lui dit après les salutations réciproques: «Fais-moi la charité de me montrer la cellule de l'abbé Elpidios.» Celui-ci dit: «Reste ici, car le soir est venu, et au matin je te montrerai où il demeure.» Il entra donc pour rester avec lui.

Très opportunément d'autres vieillards survinrent chez l'abbé Elpidios. Les ayant tous bien accueillis, il leur donna de quoi reposer sur place. Lui-même rentra dans sa grotte plus à l'intérieur. Alors l'abbé Zénon, informé des habitudes du vieillard et reconnaissant les signes dont il avait entendu parler à son sujet, soupçonna que c'était l'abbé Elpidios. Quand les hôtes furent couchés, l'abbé Zénon se leva et écouta la façon dont le

56. Un seul manuscrit, le Paris Coislin 283, décrit par J.-Cl. Guy (*o. c.*, pp. 99-101) donne une série de cinq récits «Au sujet d'Abba Zénon». Leur authenticité pourrait dès lors rencontrer quelques réserves, si ce n'était que deux d'entre eux sont déjà connus vers 485 par Énée de Gaza. Nous reprenons la traduction du P. Lucien REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert*, Série des Anonymes, Solesmes 1985.

57. Déjà saint Antoine faisait ainsi: *Vita* 4, PG 26, 845 AB, et JEAN CASSIEN, *Instit.* V, 3.

58. Retenons la mention de cette visite d'Abba Zénon à un compatriote palestinien, moine à Scété.

59. Le rapporteur du récit donne un mot d'explication sur les rites de l'hospitalité à Scété. Cela indique qu'il s'adresse à des lecteurs ignorants les habitudes scétiotes. Abba Elpidios reçoit plusieurs visiteurs en même temps. Le chapitre XIII de la collection systématique est en partie consacré à l'hospitalité entre moines

vieillard psalmodiait. Il se rendit compte qu'à chaque psaume il faisait une génuflexion et une prière.

Et après qu'il eut achevé ses nombreux psaumes — certains disaient en effet qu'il récitait tout le psautier —, à l'aube l'abbé Zénon, ayant perçu le bruit des pas du vieillard, alla se mêler aux autres hôtes. Le vieillard vint et leur dit: «Voulez-vous que nous disions les hymnes?» Ils lui répondirent: «Comme tu veux[60].» Après qu'ils eurent dit les hymnes, l'abbé Zénon dit au vieillard: «Veux-tu me laisser partir?» L'abbé Elpidios lui dit: «Tu ne veux pas voir l'abbé Elpidios?» L'abbé Zénon dit: «Je l'ai vu et j'en rends grâces.» Il fit alors une prière sur lui et le congédia[61].

XVIII N. 627 B.[62]

(1) L'Abba Zénon vint une fois à Jérusalem[63]. Il y pria et se rendit à Amwas auprès d'un saint ancien qui habitait un

60. Témoignage intéressant sur la prière de nuit d'un moine de Scété pendant la première moitié du Ve siècle. Elpidios prie les psaumes, chaque psaume étant suivi d'une génuflexion et d'une prière (cf. N 36). Cette manière de prier est très répandue parmi les ascètes chrétiens de l'Antiquité (voir A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, SC 185, Paris 1971, pp. 577-588; t. VII, Paris 1977, pp. 184-205). Après avoir prié personnellement toute la nuit dans un oratoire intérieur, Abba Elpidios invite ses visiteurs à dire «les hymnes» Le contexte montre qu'il s'agit d'un office connu de tous, la prière ecclésiale du matin (hymnes = odes?). La manière scétiote de prier, dont témoigne notre récit, n'est donc pas la même que celle mentionnée par Jean de Gaza un siècle plus tard (BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, Solesmes 1971, ep. 143, pp. 127-128). Ce dernier texte est bien commenté par le P. E. LANNE (*Le forme della preghiera personale in San Benedetto e nella tradizione*, in: *Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi sull'alto medioevo*, t. II, Spolète 1982, pp. 458-464). S'agit-il d'une évolution, ou plus simplement de traditions scétiotes différentes?

61. Un autre Abba Elpidios, d'origine cappadocienne, est connu de PALLADE dans son *Histoire lausiaque* (chap. 49).

62. Asceticon éthiopien (cf. *supra*, note 49, n° 28, pp. 22-24) et le *Geronticon éthiopien* (cf. *supra*, note 38, n° 539, pp. 243-244) rapportent un double récit de résurrection par notre ancien. Les différences avec le récit grec sont notables. Nous traduisons ici le double récit de l'Asceticon. Nous relèverons les différences les plus significatives entre le texte grec et éthiopien.

63. Visites régulières de Zénon à Jérusalem. Notre récit précise qu'il vient y prier.

monastère à l'extérieur du village[64]. À son arrivée le solitaire le reçut avec grande joie. Ils se levèrent, prièrent et reçurent la bénédiction l'un de l'autre et s'assirent jusqu'à midi. Il y avait à Amwas un homme de bien, qui avait l'habitude d'apporter à ce solitaire à midi du pain et un mets cuit[65]. Mais lorsqu'il se leva dans sa maison, sa femme vint et lui dit: «Je t'annonce que voici ton fils vient de mourir». Elle lui enjoignit de garder le silence et de n'en parler à personne. Aussitôt il prit l'enfant, l'enveloppa dans un linge, le déposa dans le panier, et posa la nourriture dessus. Il prit le panier sur les épaules et l'apporta au solitaire. La mère de l'enfant le suivit. Arrivé à l'endroit, il fit comme d'habitude, mais trouva le saint Abba Zénon assis chez le solitaire. Il posa le panier, se jeta à leurs pieds et leur dit: «Je vous demande: levez-vous et priez sur ce que votre serviteur a apporté, messeigneurs». Aussitôt il se levèrent pour la prière. Le solitaire prit la parole et dit à Abba Zénon: «Prie, mon frère». Abba Zénon lui répondit: «Pardonne-moi, mon Père». Le solitaire fit une métanie devant Abba Zénon en disant: «La loi veut que tu pries, toi, car tu es venu aujourd'hui à moi».

(2) Abba Zénon se mit à prier avec ces paroles[66]: «Seigneur Dieu Tout-Puissant, montre-toi miséricordieux et propice à ceux qui s'empressent d'offrir leurs fruits à tes saints dans le besoin». Et pendant qu'il priait, avant même d'achever, l'enfant se mit à pleurer dans le panier. Le père s'approcha et se jeta aux pieds d'Abba Zénon avec ces mots: «Mon père, vois, j'ai mal agi en ne t'avertissant pas de l'affaire». Le saint lui dit: «Qu'y a-t-il, mon fils?» Car il ne savait pas que l'enfant était mort. Et l'homme raconta que l'enfant avait été

64. Amwas, ou Nicopolis. Le miracle n'a donc pas lieu dans son propre monastère, mais dans celui d'un solitaire ami.

65. Aucune mention du couple stérile qui obtient un fils par les prières du saint moine. Le deuxième récit de résurrection le laisse, cependant, clairement entendre. Un laïc pieux apporte seulement chaque jour le repas au moine qui habite près du village.

66. Le double récit de résurrection rapporte une prière de Zénon pour le bienfaiteur qui apporte le repas. C'est cette prière qui fait revivre le petit enfant mort. À la différence du grec l'ancien opère la résurrection involontairement.

mort et que par sa prière le Seigneur l'avait ressuscité. Le père le prit et le donna à sa mère, qui se tenait dehors en pleurs[67]. À la vue de son fils qui était sauvé, elle se réjouit immensément, retourna à la maison et loua le Seigneur. Mais Abba Zénon conçut une grande crainte, parce qu'il constatait que par ses prières le Seigneur avait ressuscité un enfant. Et alors qu'ils étaient sur le point de s'asseoir pour manger, Abba Zénon se leva pour sortir. Il s'en alla et ne revint pas vers eux. Il disparut et demeura au monastère à Eldarun[68].

(3) Il y avait là aussi un séculier qui lui apportait chaque année les prémices des fruits de sa vigne. Ce vieillard avait un fils de quatre ans. Il le prit, l'emmena avec lui à la vigne et le mit sous un cep de vigne. Retourné près de l'enfant, il le trouva mort. Il pleura amèrement, prosterné à terre, et se mit à pleurer et à se lamenter sur son fils, car c'était son unique. Son père le prit, le déposa dans un panier, étendit sur lui des sarments de vigne et se rendit auprès d'Abba Zénon. Il frappa à la porte du monastère. Le disciple du saint sortit, le vit et le reconnut[69]. Il rentra et l'annonça à Abba Zénon. Il lui dit: «Voici que le vieillard qui a l'habitude de t'apporter des fruits de sa vigne est venu et se trouve à la porte». Il ordonna de lui ouvrir et de le faire entrer.

(4) Un fois entré, il se tint devant Abba Zénon, plaça le panier à ses pieds et lui dit: «Lève-toi, prie sur les prémices des fruits de la vigne de ton serviteur, afin que grâce à tes prières le Seigneur, ton Seigneur, me bénisse». L'ancien se leva et commença cette prière: «Seigneur Dieu Tout-Puissant, souviens-toi de ceux qui n'oublient pas tes serviteurs pauvres. Seigneur, accrois leurs fruits et l'œuvre de leurs mains et garde

67. Le détail montre sans doute que les femmes n'étaient pas admises à franchir l'enceinte du monastère.

68. Le récit grec donne la consigne du silence sur le miracle jusqu'à la mort de Zénon. Eldarun signifie «le monastère», et ne nous permet pas de l'identifier. Mais il pourrait s'agir du monastère de Kĕfar Sĕârta.

69. La mention «là aussi» se rapporte peut-être au monastère d'Abba Zénon à Kĕfar Sĕârta. Par certains traits ce deuxième récit est plus proche de la narration transmise en grec. L'ancien est servi par un disciple, qui fait aussi fonction de portier.

leurs fils en vie»[70]. Et avant qu'il eut achevé la prière, l'esprit revint dans l'enfant. Il se leva du panier, s'assit, puis tomba aux pieds d'Abba Zénon. Lorsqu'Abba Zénon le vit, il fut rempli de stupeur et de crainte, car il ne savait pas qu'il y avait là l'enfant. Il appela son père et lui dit: «Qu'as-tu fait là? Tu ne m'as pas dit la chose, mais tu m'as menti et tu as dit que ceci était les prémices des fruits de ta vigne[71]. Aussitôt le vieillard se jeta aux pieds d'Abba Zénon et dit: «En vérité, voici les prémices des fruits de ma vie et je te supplie de m'accorder mon fils. Car je savais que tu es un homme du Seigneur et que l'Esprit du Seigneur habite en toi». Et Abba Zénon lui enjoignit de ne raconter la chose à personne, aussi longtemps qu'il serait dans ce corps, pour ne pas le mettre en difficulté en chantant ses louanges[72]. La louange des hommes,

70. Cf. Ps. 89,16.

71. Ce détail suppose que le père avait laissé là le panier avec l'enfant mort, et que Zénon a prié avant de manger des fruits, plus tard. Le récit d'Énée de Gaza s'accorde avec cette notation (cf. *infra*, note 72).

72. La vie de saint Georges de Choziba rapporte, un siècle et demi plus tard, un miracle similaire (*Analecta Bollandiana* t. 7, 1988, pp. 102-104). Mais il nous semble qu'Énée de Gaza dans le «Theophrastus», écrit peu après 484, connaît ce miracle opéré par la prière d'Abba Zénon (PG 85, 996 B - 997 A) Voici ce récit qui fait partie de sa démonstration en faveur du dogme chrétien de la résurrection de la chair contre les philosophes néoplatoniciens·

«Maintenant encore, chez les Syriens et ailleurs, vivent des hommes qui à partir de leur enfance jusqu'à leur vieillesse ont vécu dans la tempérance. Ils ont élevé leur âme vers les réalités intelligibles. Ils ont amené le corps à servir l'âme, par le chant des hymnes aussi. Atteignant par l'action et la contemplation le sommet de la philosophie, ils montrent leur parenté avec Dieu. Invoquant Dieu avec pureté, ils ont fait revivre des morts, amenant ainsi la démonstration probante de la doctrine. Car nulle doctrine chez eux ne s'arrête aux mots seuls, mais elle est confirmée directement par les œuvres. Et le spectateur du miracle s'en va en auditeur certain de la doctrine Il ne s'agit ni d'une fable, ni d'un miracle arrivé dans un passé lointain et transmis ensuite. J'ai vu moi-même un beau vieillard, entièrement donné à Dieu Un fermier, un homme simple le fréquentait, père d'un unique petit garçon. Avec son enfant il venait souvent chez le vieillard dans le désir de faire et d'apprendre quelque chose d'utile. Il apportait là aussi les prémices des fruits comme à un temple Après un peu de temps l'enfant, tombé malade, achève sa vie. Quand il eut trépassé, il ne l'ensevelit pas comme le veut la loi, mais l'ayant déposé dans une corbeille, il le couvre de feuilles, prend la corbeille sur ses épaules et entre chez le vieillard. Après avoir déposé le fardeau, il s'adressa à lui comme

en effet, est vaine et la louange qui vient de Dieu demeure pour toujours. Et le vieillard prit son fils et retourna dans sa maison. Il glorifia le Seigneur et parlait partout du saint.

XIX N 627 C[73]

Une autre fois, en ce même lieu, il arriva qu'un séculier riche et pieux avait un fils qu'il conduisit à l'abbé Zénon pour être béni par lui. Le bruit courait, en effet, à son sujet qu'il était grand. Comme l'homme était assis près de l'abbé Zénon, il arriva que le petit sortit auprès de ses serviteurs. Alors qu'il jouait près d'un caroubier se trouvant dans le jardin, un serpent sortit d'un trou de la racine — en effet l'arbre était grand —, il mordit l'enfant et sur le champ celui-ci mourut. L'un des serviteurs entra et annonça à son maître qui était assis près du vieillard ce qui était arrivé. Comme il était bouleversé, le vieillard lui dit: «Ne te tourmente pas, car cela vient du diable pour entraver la parole de Dieu». Il était en effet assis avec zèle, écoutant avidement l'enseignement du vieillard. Le vieillard s'étant levé dit aux serviteurs: «Montrez-moi d'où est sorti le serpent». Se tenant debout, il pria et le mort ressuscita. Le serpent étant sorti, le vieillard le réprimanda et il mourut[74]. Le père s'en alla, emmenant son fils vivant et rendant grâces à Dieu et au vieillard.

d'habitude; assis, les yeux fixés sur lui, parlant peu et écoutant, il s'en alla ensuite, laissant le petit enfant tel quel, comme si c'étaient les prémices des raisins. Le soleil se coucha et le vieillard, après la prière, allait goûter des fruits. Il écarta les feuilles et trouva l'enfant mort au lieu de la grappe de raisins. L'ancien s'émerveilla de la grande espérance du père. Il éleva son esprit vers Dieu, se coucha sur l'enfant, et ne se releva pas avant que le petit garçon ne ressuscite. Alors il l'envoie vers son père. Quant à lui, il s'enfuit de peur que les hommes, dans l'admiration, ne l'importunent...». Immédiatement après Énée de Gaza cite l'histoire du moine aveugle guéri par les prières de son père spirituel défunt que nous lisons sous *XXI*.

73. Traduction du P.L. Regnault, *ibid*, p. 271. Avec quelque hésitation nous distinguons ce récit de résurrection du précédent. L'accent ici est mis sur la confiance à garder, quoiqu'il arrive, dans le père spirituel.

74. À comparer avec Ammonas 2.

XX N 627 D[75]

On raconte ce qui suit: Quelqu'un vint trouver Abba Zénon et lui dit: «Existe-t-il un pardon pour tout péché?» Il lui répondit: «Si quelqu'un fait pénitence à la mesure de son péché, il obtiendra le pardon[76]». Il reprit: «Mon père, je me demande s'il existe vraiment un pardon pour mon péché, car il est très grand». Il dit: «Raconte-moi, mon fils, quel est ton péché sans avoir honte, parce que celui qui a honte et ne manifeste pas son péché ne vivra pas[77]. L'homme dit: «Mon père, j'ai couché avec ma mère et je suis laïc». L'ancien dit: «Vraiment ce péché est grand. Mais si tu fais pénitence pour ce péché, j'ai confiance que le Seigneur t'accordera le pardon à cause de sa grande miséricorde». Il dit: «Mon père, quoi que tu m'ordonnes, je le ferai avec ta prière et le secours du Seigneur». L'ancien le conduisit au jardin et lui montra une souche desséchée d'arbre à l'abandon, et dit: «Va au désert chez Abba un tel, reste auprès de lui, ne mange que tous les deux jours et ne sois pas négligent dans la prière. Et après un an reviens, et voici ce qui sera le signe pour toi: lorsque tu verras que cette souche a repris vie et fait des feuilles, sinon tu n'as pas encore obtenu le pardon». Il pria sur lui, l'homme se rendit où il l'avait envoyé et fit ce qu'il lui avait dit. Après une année il revint à l'ancien et dit: «Mon père, est-ce que Dieu m'a pardonné?» Il répondit: «Va regarder cette souche pour voir ce qu'elle est devenu». Il alla et la trouva comme avant. L'ancien lui dit: «Retourne, et fait attention assidûment à ton âme». Il s'en alla et fit une troisième année[78]. Alors il revint à l'ancien et dit: «Allons voir cette souche». Ils allèrent et par la miséricorde du Christ ils la trouvèrent faisant

75. Traduction d'après le *Geronticon* éthiopien (cf. *supra*, note 38, n° 299, pp. 142-143). Le sujet de ce récit est de nouveau l'impureté Cette fois-ci, cependant, il s'agit de la possibilité du pardon dans un cas d'inceste.

76. Les Pères du Désert sont les grands hérauts de la miséricorde de Dieu. Voir: H. DÖRRIES, *Wort und Stunde I*, Göttingen 1966, pp. 225-250, et le très beau livre de Sr. B. WARD, *Harlots of the Desert*, A Study of Repentance in Early Monastic Sources, London 1987.

77. Cf. *supra* IX: même insistance sur la nécessité de l'aveu.

78. L'éthiopien passe sur la visite après la deuxième année de pénitence.

pousser des rameaux[79]. L'ancien se réjouit et dit à l'homme: «Maintenant tu es revenu à la vie. Ne pèche plus de peur qu'un mal pire que le premier ne t'arrive». Il s'en alla, en rendant grâces aux miséricordes du Seigneur et à la charité de l'ancien.

XXI N 627 E[80]

Il y avait quelques Pères en Palestine à l'époque de l'abbé Zénon: l'abbé Nicolas et les deux frères, l'abbé Diogène et l'abbé Paul[81]. Si quelqu'un allait chez l'abbé Zénon, il disait: «Allez voir les prophètes et les apôtres». Il appelait, en effet, l'abbé Nicolas prophète, car sa parole était puissante. Il appelait l'abbé Diogène et l'abbé Paul apôtres, parce que leur parole était réconfortante. Quand cet abbé Nicolas fut sur le point de mourir, ses disciples l'entouraient, pleurant et le suppliant de prier pour eux. Parmi eux, son second, l'abbé Antiochus, qui était aveugle, lui dit: «Mon abbé, à qui me laisses-tu, moi, l'infirme?» Le vieillard lui dit: «Si je peux parler librement (à Dieu) dans la semaine de ma mort, tu liras l'évangile». Il était prêtre, en effet. Le septième jour, l'aveugle était assis tout près de la tombe du vieillard, pleurant. Quand sonna l'heure de la synaxe, ses yeux s'ouvrirent et la merveille fut connue au moment de la communion[82]. Les assistants glo-

79. Comme dans le célèbre apophtegme de Jean Colobos I, le bois reverdit après trois ans

80. Traduction du P. L. Regnault, *ibid.*, pp. 272-273.

81. Nous ne connaissons pas autrement cette communauté.

82. Énée de Gaza rapporte ce même miracle, immédiatement après celui de la résurrection de l'enfant (PG 85, 997 BC). «Je veux encore te raconter autre chose. Écoute alors ce que j'ai vu moi-même. Un homme bon avait un disciple qui n'était pas sans valeur; mais alors que ce dernier possédait l'ornement de l'âme, il était privé de celui des yeux. Lors donc que le maître fut sur le point de partir pour l'autre vie, l'aveugle se tenant près de lui le pria de le secourir de ce qu'il avait. Il répondit: «Si la gloire véritable et bienveillante m'échoit, l'obscurité s'étant dissoute le septième jour, tu verras le soleil». À ces mots l'ancien expira. Et il lui advint de la sorte: au bout de sept jours l'aveugle, que jusque là on conduisait par la main, subitement s'émerveilla des rayons du soleil. Il prit le livre des oracles et le lut en public. Le spectateur fut frappé d'étonnement, et persuadé l'auditeur en désaccord, que l'âme

rifièrent Dieu qui donne une telle audace aux saints. L'abbé Zénon ne cessait de dire aux moines qui venaient à lui que nos Pères à travers la tempête avaient sauvé leurs vaisseaux du flot des persécutions des démons et des hommes[83].

4. *Abba Zénon, père spirituel.*

La lecture des apophtegmes et récits recueillis dans les Paterica esquisse un portrait relativement cohérent d'Abba Zénon. Ce portrait recoupe et nuance l'image transmise par Jean Rufus. Nous pouvons regrouper les données en trois points.

a) *L'histoire.*

Nos textes laissent la première période scétiote dans l'ombre. Un seul apophtegme (V) rapporte un souvenir très marquant. Il est vrai que plus tard Zénon est revenu en visite à Scété (XVII; peut-être VI). De la migration vers le Sinaï avec le groupe des disciples d'Abba Silvain subsiste probablement une trace dans l'anecdote que l'ancien racontait plus tard au sujet de la responsabilité du moine qui accepte l'aumône (X). Mais l'immense majorité des textes se situe dans la Palestine byzantine de la première moitié du Ve siècle.

Nous ne savons pas quand Zénon s'est détaché de la communauté de Silvain[84]. Il a vécu pendant des années dans son propre monastère de Kĕphar Sĕârta[85], sans doute mentionné

ressuscite lorsqu'avec une belle conduite et une belle instruction elle quitte le corps mortel». Le fait qu'Énée, familier des moines anti-chalcédoniens de sa région, connaisse deux miracles, que le manuscrit Paris Coislin 283 insère dans une petite section «Au sujet de l'Abbé Zénon», atteste à l'évidence que ces mêmes cercles monastiques, dès avant 485, transmettaient apophtegmes et récits le concernant

83. «Les persécutions des hommes» pourraient très bien refléter la mentalité du petit reste fidèle à l'orthodoxie dont témoignent si éloquemment les «Plérophories» et la «Vie de Pierre l'Ibère» de Jean Rufus. Est-ce un indice de plus que les apophtegmes d'Abba Zénon proviennent de ce milieu?

84 Cf. *supra*, pp. 322-324

85 Cf *supra*, pp. 328-329

à plusieurs reprises (IX, XVIII, XIX). Mais il est aussi beaucoup sur les routes, et le pôle d'attraction de ses pérégrinations est Jérusalem[86]. Il est en contact avec des ascètes autres que les moines er moniales de Mélanie la Jeune et Gérontios, de Pierre l'Ibère et Jean l'Eunuque (XIV).

Mais son genre de vie semble avoir été pendant toute cette longue période extérieurement très différent de celui de ses frères de Scété ou de la communauté d'Abba Silvain[87]. Cette dernière observation se vérifie dans son attitude à l'égard du travail et de l'aumône. Le refus initial d'accepter la charité (II), hérité de son père spirituel Abba Silvain[88], cède devant l'afflux des visiteurs avides de conseils spirituels, et cela dans des conditions de solitude différentes de celles de Scété (XVIII, 3-4). Il se montre cependant intransigeant sur la question des biens immobiliers des moines (XI) et s'en explique par une merveilleuse petite parabole. Le point d'application de la pauvreté se serait-il donc déplacé? Il reste néanmoins un certain flou en ce domaine, et même une certaine incohérence. Est-ce le signe d'une évolution personnelle? La réponse ne peut être qu'affirmative, puisque d'autres moines célèbres, tels Isaïe de Scété, Barsanuphe et Jean de Gaza plus tard, resteront fidèles à la manière de vivre la vie monastique apprise à Scété pendant leur jeunesse.

Nous avons pu constater que certains récits sur Abba Zénon ont été recueillis quelque trente-cinq ans après sa mort par le Philosophe Énée de Gaza dans son ouvrage apologétique «Théophraste» (XVIII et XXI)[89]. Le fait est d'autant plus remarquable que ces deux récits ne subsistent plus en grec, à notre connaissance, que dans un seul manuscrit. Ce contact entre Abba Zénon et les milieux philosophiques chrétiens de

86. Cf. *supra*, pp. 325-327 On ne trouve aucune allusion à cela dans les apophtegmes de la collection alphabétique (*I-VIII*), mais bien dans les récits transmis par les collections éthiopiennes (*XIV; XVIII*).

87. Cf. *supra*, p. 318.

88. Cf. *supra*, p. 320-321.

89. Cf. *supra*, note 72, p. 470 Voir l'article récent de N AJOULAT, *Le «De Providentia» d'Hiéroclès d'Alexandrie et le «Théophraste» d'Énée de Gaza*, in· *VC* 41 (1987), pp. 55-85.

Gaza, réfractaires au Concile de Chalcédoine, confirme que le souvenir et l'enseignement de l'ancien étaient revendiqués non seulement par Pierre l'Ibère, mais encore par son parti. Voilà une indication précise, et datable, sur la diffusion orale des apophtegmes de Zénon et, sans doute, aussi sur leur milieu de transmission monastique et laïc.

Ce témoignage est corroboré par celui de Zacharie le Rhéteur sur les contacts entre le même Énée de Gaza et Isaïe de Scété: «La sagesse que Dieu lui avait accordée était si grande — alors qu'il (à savoir Isaïe) n'avait reçu aucune éducation profane — qu'Énée, le sophiste de la ville de Gaza, homme très chrétien et savant, remarquable en toute sagesse, a dit d'après le témoignage de l'un de ses familiers: 'Souvent lorsque, devant les discours de Platon, d'Aristote ou de Plotin, je reste perplexe en certains passages et que je ne trouve pas d'éclaircissement auprès de ceux qui enseignent leurs philosophies et interprètent leurs solutions, je l'interroge, lui, et il rend clair pour moi leur pensée et ce qu'ils voulaient dire; et même il me dit comment réfuter telle ou telle erreur, et la vérité des doctrines chrétiennes est confirmée'»[90].

Énée n'a plus connu personnellement Zénon comme il a connu Isaïe. Mais Euxithéos, son porte-parole dans le dialogue, prétend avoir connu ce «beau vieillard»[91]. Nous ne pouvons pas prétendre mettre des dates sur l'événement. Toutefois, il ne semble pas déraisonnable de penser à la toute dernière période de la vie de l'ancien: entre les contacts avec Pierre l'Ibère et la réclusion (438-450). Pendant ces années Abba Zénon a dû être une figure éminente du milieu monastique palestinien, en lien direct ou indirect avec l'impératrice Eudocie et la cour impériale de Constantinople, en lien direct aussi avec les philosophes chrétiens de Gaza.

90. E.W Brooks, *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, CSCO 7/8, Script. syri III, 25, Paris 1907, texte syriaque, p. 12, et version latine, p. 8.

91. Le mot employé en grec suggère que Zénon avait un âge avancé à l'époque.

b) *Le prophète.*

Nous avons vu à maintes reprises que Jean Rufus qualifiait Zénon de «prophète»[92]. Les apophtegmes et récits édifiants le concernant ne mentionnent même pas ce charisme de notre ancien, alors qu'ils en avaient maintes fois l'occasion en narrant sa clairvoyance spirituelle ou les résurrections opérées par lui. Une seule fois Zénon lui-même donne le titre de prophète à un autre moine: «Il appelait l'Abbé Nicolas prophète, car sa parole était puissante (XXI)[93]. Rien de commun donc avec la perspective propre aux «Plérophories» et à la «Vie de Pierre l'Ibère» où le charisme prophétique de Zénon se limite pratiquement à la prescience de l'avenir de tel ou tel personnage ou de l'Église.

Évidemment, il n'y a là rien de nouveau. Saint Antoine le Grand possédait déjà le don de prophétie[94], mais il montrait à ses fils spirituels l'ambiguïté et le danger de ce charisme[95]. Le cas de Jean de Lycopolis, moine de Thébaïde, était devenu extrêmement populaire. «Nous avons donc vu dans le territoire de Lyco en Thébaïde le grand et bienheureux Jean, homme vraiment saint et vertueux, qui par ses opérations se montra à tous, manifestement, doué du don de prophétie. Il annonçait d'avance au très pieux empereur Théodose tout ce qui, par la volonté de Dieu, devait arriver au monde et il lui prédisait derechef ce qui devait en résulter ...»[96].

Dans le cas de Zénon, néanmoins, on a bien l'impression que la prophétie se rétrécit singulièrement. Est-ce là la marque

92. Cf. *supra*, pp. 324-330

93. Renvoi à Lc 4,32, suggérant que le moine est l'imitateur du Christ prophète?

94. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vita Antonii* 39, PG 26, 900 A - 901 A.

95. *Id.*, *ibid.*, 31-34, PG 26, 889 A - 893 B; Antoine 12, 14, 29. Voir V. DESPREZ, Saint Antoine et les débuts de l'anachorèse, in: *Lettre de Ligugé* 1986, n° 238, pp. 30-33.

96. *Historia Monachorum in AEgypto* I, 1 (A.J. FESTUGIÈRE, Bruxelles 1971, p. 9 du texte grec et p. 9 de la traduction française). Voir F. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle.* L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée, Paris 1981, pp. 341-343.

propre de Jean Rufus, désormais héraut d'une Église minoritaire, persécutée et assiégée?

Il convient cependant de remarquer que dans la même région de Gaza nous connaissons deux autres exemples de «moines-prophètes». Zacharie le Rhétheur commence sa biographie d'Isaïe de Scété par ces mots: «Aux récits relatés antérieurement j'ai ajouté comme troisième Isaïe le Prophète...»[97]. La suite de cette vie montre à l'évidence que le charisme prophétique de l'ascète ne se limite pas à la prescience de l'avenir. Par ailleurs, l'auteur de la Vie de saint Dosithée écrit: «Parmi eux (c'est-à-dire parmi les hésychastes du monastère de l'abbé Séridos) brillaient deux Vieillards remarquables, le très saint Barsanuphe et son disciple ou plus exactement son compagnon d'ascèse, l'abbé Jean, surnommé le Prophète à cause du don de discernement (διὰ τὸ διορατικὸν χάρισμα) qu'il avait reçu de Dieu»[98]. Ici nous percevons un accent différent, orientant le charisme prophétique vers la direction spirituelle.

Il se peut dès lors — en guise de conclusion — que le qualificatif de «prophète» appliqué à Abba Zénon nous en apprenne bien peu sur le personnage lui-même, mais beaucoup sur un certain courant à l'intérieur de la résistance monastique au Concile de Chalcédoine[99].

c) *La paternité spirituelle.*

Sur le charisme de direction spirituelle d'Abba Zénon les données historiques extérieures aux Paterica, et les Apophteg-

97. *O.c.* (note 90), p. 3 (texte syriaque), p. 3 (version latine).

98. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles* (L. Regnault), SC 92, Paris 1963, pp 122-123. En 417 Mélanie la Jeune, son époux et sa mère, en route vers Jérusalem, rencontrent à Alexandrie «un saint Abbé Nesthéroos, homme doué d'un charisme prophétique» (*Vie de sainte Mélanie* 34, *o.c.*, pp. 190-193).

99. Le charisme prophétique dans l'histoire du monachisme ancien mériterait une étude approfondie. Le monachisme constitue à l'évidence une résurgence prophétique après l'éclipse (littéraire) due au montanisme. Mais il est très rare de trouver des figures monastiques qui répondent à la description de saint Irénée de Lyon: connaissance des mystères de Dieu (théologie) et scrutation des cœurs (cardiognosie), pour l'édification de la communauté (*Adv. Haer.* V, 6, 1). Saint Pachôme correspond probablement le mieux à ce portrait.

mes s'accordent parfaitement. Qu'il nous suffise de reprendre les traits les plus saillants[100].

Moines et laïcs viennent le trouver indistinctement. Une seule fois l'ancien répond à une question sur un passage des Écritures (IV). L'enseignement, sans doute simple, «sur la juste conduite» (IX) tient une place importante (XIX). Nous en gardons quelques traces. Le moine doit mener une vie à l'écart des grands de ce monde, des villes, et ne pas s'attacher à un lieu (I). Le lien entre la pauvreté et le travail le préoccupe (II, VI, X, XI). Le discernement est requis (V, VIII, IX: «sois intelligent»). Il recommande la prière pour les ennemis (VII).

Nous avons appris à connaître l'importance qu'il attache à l'ouverture du cœur et à la manifestation des pensées à un ancien (III, IX). Un long récit (IX) nous détaille la méthode patiente du vieillard pour amener un frère à vaincre la fausse honte devant l'aveu de son combat.

Les Apophtegmes, en dehors de la collection alphabétique, ont retenu surtout ses conseils dans la lutte pour la chasteté. Ils sont simples: prier, ne médire de personne, garder courage, mettre son espoir dans la miséricorde de Dieu (IX, XIII, XIV, XV, XVI, XX), ascèse (XIV, XX).

Tout cela certifie l'authenticité du bref portrait spirituel tracé par la tradition: «Il était très perspicace et rempli de zèle et de ferveur selon Dieu. Il avait aussi une grande compassion pour les hommes» (IX).

III. Conclusion

Après ce long parcours nous sommes en mesure de conclure qu'Abba Silvain et ses disciples jouissent d'une situation privilégiée dans la littérature des Apophtegmes. Des repères historiques assez sûrs — et le cas est plutôt rare — nous permettent

100. Une comparaison avec Isaïe de Scété tel qu'il est dépeint par Zacharie le Rhéteur serait instructive, *o.c.* (note 90), pp. 6-7 (texte syriaque) et p. 5 (version latine).

de suivre l'évolution divergente d'une famille monastique de Scété, à la fin du IVe siècle, jusqu'à Gaza et en Palestine, dans la première moitié du Ve siècle. Mais alors que Zacharie, le successeur de Silvain, et sa laure restent fidèles au style de vie de Scété, Zénon entre dans une autre voie. Cela ne signifie certainement pas la rupture. Nous avons vu aussi combien ce groupe a joué un rôle non négligeable dans la Palestine monastique de son époque, Zacharie dans la découverte des reliques de saint Zacharie, et Zénon par la direction spirituelle de Pierre l'Ibère. Un lien certain avec les sophistes chrétiens de Gaza a été établi, et il deviendra capital après le Concile de Chalcédoine. Cette dernière constatation jette probablement une lumière nouvelle sur le rôle des moines et des laïcs de cette région, opposants au concile, dans la transmission de certains récits monastiques des saints vieillards, bien avant Isaïe de Scété († 491) et son disciple Pierre[101].

Michel VAN PARYS

SUMMARY. — *This is the second part of an article on Silvanus and his disicples, in particular Abba Zeno (cfr* supra, *pp. 315 ff). The author presents and comments upon Zeno's twenty-one apophtegmata, he then outlines a biographical portrait of Zeno as a spiritual father: his life, the term «prophet» which was applied to him, his spiritual fatherhood of both monks and laypeople, different aspects of his monastic discipline, the importance given to the opening of the heart, advice on chastity. Tradition says of him, «He was very perspicacious, full of zeal and fervour in God; he also had great compassion for mankind». His way of life is different from that of his master Silvanus, but Silvanus' circle and Zeno in particular played an important rôle in Palestinian monasticism of their time and in the transmission of certain monastic texts.*

101. Voir D. J. CHITTY, *Abba Isaiah*, in: *JTS* 22 (1971), pp. 47-72.

L'évêque Cyrille de Tourov

(IIe moitié du XIIe siècle)

Le théologien le plus important de la Rus' de Kiev

QUE SIGNIFIE «LE THÉOLOGIEN LE PLUS IMPORTANT»?

Lorsqu'on veut déterminer le «théologien le plus important» d'une époque plus ancienne, la définition de chacun des deux termes décide du resultat. Qu'est-ce que cela veut dire, dans la Rus' de Kiev, être un théologien? Comme on peut s'y attendre, les œuvres spirituelles et littéraires de cette période ne nous en livrent pas de définitions toutes faites; l'éventail des genres littéraires et des sujets traités (cf. *Slovo, Poučenie, Pritča, Povest', Skazanie*) porte plutôt sur la narration ou la démonstration de faits indéniables (des récits bibliques, etc.) ou sur l'exhortation spirituelle et morale à la pratique[1]. Des développements spéculatifs, des raisonnements abstraits et logiques ou des analyses de langue, comme nous les observons à la même époque dans la scolastique occidentale, sont toujours restés étrangers à la Rus' antique (qui, contrairement à Byzance, ne connaissait pas la philosophie classique). Le concept de «théologie» doit y être compris par conséquent en un sens non systématique, comparable à celui des prédicateurs et des hagiographes de la première patristique. La deuxième question, à savoir qui peut être considéré comme un théologien important, est liée essentiellement au point de vue adopté dès le départ: la théologie est-elle comprise seulement comme un hors-d'œuvre ajouté aux intérêts idéologiques et intramondains, ou bien lui attribue-t-on une place propre (irréductible)

1. Voir: K.-D. SEEMANN, *Zum Verhältnis von Narration und Gattung im slav. Mittelalter*, dans: *Gattung und Narration in den älteren slav. Literaturen*, éd. par K.-D. SEEMANN, Wiesbaden 1987, p. 207-221 (= Osteuropa-Inst. der FU Berlin, Slavist. Veröffentl., 64).

dans la hiérarchie des valeurs humaines? Dans le premier cas il arrive qu'on ne parle plus que de «littérature d'actualité»[2], terme global et neutre en apparence, employé pour une multitude d'expressions littéraires. Ainsi appréciée, une œuvre comme le «Slovo o zakone i blagodati», dans lequel le métropolite Hilarion réfléchit sur la fondation et les débuts de la communauté chrétienne de la Rus' et sur son sens profond dans l'histoire du salut, — une œuvre qui serait alors le programme constitutif d'une politique ecclésiastique — (une telle œuvre) l'emportera donc facilement et naturellement sur les homélies pascales d'un Cyrille de Tourov, qui sont dépourvues apparemment de toute allusion à l'histoire contemporaine ou à la vie sociale. Il ne peut s'agir ici de discuter l'exactitude d'une telle distinction. L'exemple donné voulait seulement manifester que les œuvres théologiques de Cyrille ont largement échappé jusqu'aujourd'hui à un examen non théologique, tandis que, à l'inverse — par manque d'intérêt ou de compétence? — leur haut niveau théologique a été insuffisamment mis en relief.

I. — Cyrille de Tourov: sa vie et ses œuvres

Cyrille de Tourov, sur lequel seule une vieille *Vita* tirée du *Prolog* (ou synaxaire) du 28 avril nous donne quelques renseignements biographiques[3] était d'origine très aisée, de la ville

2. Par exemple dans les publications du critique littéraire et médiéviste I U. Budovnic.

3. Voir la littérature à ce sujet: G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, Munich 1982, p. 96, notes 443 et 446 (= *Christentum*), de même que la brochure, éditée par la rédaction de «Russkij palomnik»· *Sv. Kirill, episkop turovskij*, Saint-Petersbourg 1893. Sur la vie et les œuvres de Cyrille dans son ensemble (éditions et études): *Christentum*, p. 96-101, 149-159, 240-246; A. Nadson, *The Writings of St. Cyril of Turau*, dans: *The Journal of Byelorussian Stud.* 1 (1985), p. 4-15; *idem, Spiritual Writings of St. Cyril of Turau*, dans: *East. Churches Rev.* 1 (1967/68), p. 347-358; F. Scholz, *Studien zu den Gebeten Kirills von Turov*. I. Die angelologischen Vorstellungen in ihrem Verhältnis zur Tradition (...), dans: G. Birkfellner, *Sprache und Literatur Altrusslands*, Münster 1987, p. 167-220; Sv.

de Tourov (ou bien Turau en Biélorussie). Il devint moine et fut un ascète zélé; par désir d'une plus grande perfection, il se fit également enfermer, pendant un certain temps, comme reclus (zatvornik) dans une tour étroite (stolp). Le métropolite de Kiev, qui avait reconnu en lui un connaisseur et un interprète très apprécié de la Sainte Écriture, le consacra évêque (entre 1146 et 1169) à la demande du prince et de la population de sa ville natale. Jusqu'à sa mort (en 1182; des auteurs soviétiques, sans autre argumentation, situent sa vie unanimement entre 1130 et 1182), Cyrille développa une riche activité littéraire — les titres cités montrent que certains de ses écrits, comme p. ex. la lettre parénétique au prince Andrej Bogoljubskij (mort le 29 juin 1174), sont perdus aujourd'hui. Son épiscopat a été marqué par une longue querelle avec l'évêque «hérétique» (episcopus electus) Feodorec de Rostov-Vladimir (appelé «hérétique» par la vieille chronique russe), qui, tant dans une dispute sur le jeûne (1157-1168) que dans le projet — non-canonique — de faire de Vladimir (Kljaz'ma) le nouveau siège métropolitain, a joué un rôle peu glorieux qui a conduit à sa condamnation (comme «hérétique», en 1169)[4]. La vita dans le «Prolog» (fin du XIIIe siècle?), qui se termine par un panégyrique (ἐγκώμιον) de Cyrille, témoigne en même temps d'une vénération, au moins locale, de ce «deuxième Chrysostome (Bouche d'or) dans la Rus'». Son œuvre conservée contient huit homélies pour les dimanches et les jours de fête du cycle pascal (du dimanche des Rameaux au dimanche avant la Pentecôte), trois discours (ou paraboles) monastiques édifiants, un cycle de prières pour les Heures de toute la semaine, un canon liturgique (moleben) et une confession (des péchés; «ispovedanie»). Tandis que des éloges (pochvaly) de Cyrille en honneur des saints (russes?) sont certainement perdus, toute une série d'homélies et d'exhortations monastiques

NIKOLOVA, *Kiril Turovski i južnoslavjanskata knižnina*, dans: *Paleobulgarica* 12 (1988), p. 25-44. Dorénavant je ne cite que la littérature récente qui n'a pu être prise en considération dans *Christentum*.

4. *Christentum*, p. 46-48.

lui ont été erronément attribuées à cause d'une parenté de contenu ou par simple confusion de noms[5].

En quoi consiste maintenant la prééminence de Cyrille par rapport à ses contemporains? On pourrait distinguer trois domaines où il a excellé: a) dans le domaine linguistique, il séduit par son style rhétorique et poétique; b) du point de vue du contenu, Cyrille traite de préférence des grands thèmes du dogme chrétien (la Croix et la Résurrection, conversion et attente eschatologique); c) du point de vue de la méthode, Cyrille est exclusivement un interprête de la sainte Écriture (Ancien et Nouveau Testament).

II. — Particularité du style des œuvres de Cyrille

Pour qui n'est ni slaviste ni byzantiniste et ne peut lire les œuvres de Cyrille dans l'original vieux-slave[6] et y déceler ou y retrouver les modèles byzantins, l'évaluation des qualités littéraires de Cyrille n'est pas aisée. On peut cependant reconnaître certains traits fondamentaux[7]. Comme l'ont déjà remar-

5. Voir: T.A. Alekseeva, *Sborniki postojannogo i variirujuščegosja sostava so slovami Kirilla Turovskogo*, in: *Metodič. rekomendacii po opisaniju slavjano-russkich rukopisej*, vyp. 2, č. 1, Moscou 1976, p. 236-256. (ne m'a pas été accessible).

6. En dehors de la traduction déjà citée (*Christentum*, p. 97) de l'homélie du dimanche des rameaux, voir aussi: S.A. Zenkovsky, *Aus dem Alten Russland*, Munich, 1968, p. 59-62 (homélie, abrégée, pour le dimanche du Renouveau).

7. Concernant l'analyse stylistique des œuvres de Cyrille, voir: *Christentum*, p. 97, note 449; également: A. Stebel'ska, *Propovidnyctvo Kyryla Turovs'kogo*, dans *Bohoslovija* 38 (1974), p. 123-198, ici 148-198; V.V. Kolesov, *K charakteristike poetičeskogo stilja Kirilla Turovskogo*, dans *Trudy otd. drevneruss. lit.* 36 (1981), p. 37-49; *Iz Gimnografičeskogo nasledija Kirilla Turovskogo*, dans Acta Univ. Szegediensis de Attila Jószef nominatae. Dissert. slavicae, III, Szeged 1978, p. 165-180, *idem*, I. Ferinc, *K charakteristike toržestvennogo krasnorečija Klimenta Ochridskogo i Kirilla Turovskogo*, dans: *Paleobulgarica* 5 (1981), 4, p. 95-98; S. Kozlov, *Iz nabljudenij nad sjužetno-kompozicionnymi i stiličeskimi osobennostjami oratorskoj prozy drevnej Rusi («Slovo v nedelju cvetonosnuju» Kirilla Turovskogo i vizantijsko-bolgarskaja tradicija)*, dans: *Voprosy sjužeta i kompozicii*, Gorkij 1982, p. 13-20; T. Eekman & D.S. Worth, *Russian Poetics*, Los Angeles 1983, p. 57 s. (H. Birnbaum) (= UCLA, Slavic Stud., 4); O.I. Fedotov, *O ritmičeskom stroe pamjatnikov drevnerusskoj gim-*

qué E.E. Golubinskij et V.P. Vinogradov après une analyse approfondie des sources des huit homélies, Cyrille n'est nullement un simple compilateur de la littérature patristique grecque, qu'il cite d'ailleurs abondamment, mais il a créé, dans l'esprit de la Tradition, des œuvres nouvelles, originales, tant par leur langue que par leur contenu. Les éléments stylistiques qui se font remarquer chez lui sont: une préférence pour les amplifications et les synonymes; une manière tantôt symmétrique, tantôt antithétique[8] de présenter les thèmes centraux, pour en relever mieux l'actualité (par exemple l'antithèse «hier-aujourd'hui» dans l'homélie pascale); l'usage fréquent des comparaisons et du discours direct. On doit rejeter (ne fut-ce que pour des raisons purement linguistiques et stylistiques) la tentative faite par un auteur soviétique récent (A.F. Zamaleev)[9] de distinguer chez Cyrille entre une première période monastique de renoncement au monde (les discours monastiques) et une deuxième période allégorique et d'ouverture joyeuse (les homélies) — c.-à-d. entre la période avant et après sa consécration épiscopale. Le langage imagé aussi bien que l'exégèse scripturaire allégorique se retrouvent de manière égale dans toutes les œuvres connues de Cyrille, et cette dernière (l'exégèse allégorique) est même plus frappante dans les paraboles monastiques de la première période[10]. Le

nografii Kievskogo perioda, dans: *Literatura Drevnej Rusi.* Mežvyz. sborn. naučnych trudov, Moscou, 1986, p. 19-34, surtout: 24-34; A. SUPRUN, *Die lexikal. Struktur eines altruss. Textes. Studien zur Palmsonntagspredigt (Slovo na verbnicu) Kirills von Turov*, dans: BIRKFELLNER, *Sprache u. Literatur* (cf. note 3) p. 221-240 (analyse statistique lexicographique).

8. Concernant ce moyen stylistique, voir: H. HUNGER, *Die Antithese. Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byz. Literatur*, dans: *Zbornik radova viz. inst.* 23 (1984), p. 9-29.

9. Voir: A.F. ZAMALEEV & V.A. ZOC, *Mysliteli Kievskoj Rusi*, Kiev 1981, p. 103-117; A.F. ZAMALEEV, *Filosofskaja mysl' v srednevekovoj Rusi*, Leningrad 1987, p. 147-156 (du point de vue du contenu, presque identique au précédent). La thèse de Zamaleev a été reprise sans modification par N.B. PILJUGINA, *Genezis antropocentričeskich vozzrenij v Kievskoj Rusi*, dans. A.D SUCHOV, *Stanovlenie filosofskoj mysli v Kievskoj Rusi*, Moscou, 1984, p. 54-62, ici à la p. 61 s. — Voir également l'article de compilation de A.S. KLEVČENJA, *Idejnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, dans: *Istoričeskie tradicii filosofskoj kul'tury narodov SSSR i sovremennost'*, Kiev 1984, p. 153-160.

10. Voir à ce sujet: G. PODSKALSKY, *Symbolische Theologie in der dritten*

succès littéraire de Cyrille dont témoignent les nombreuses copies de ses homélies (Sborniki, comme le Zlatoust, Toržestvennik, Izmaragd, etc.) est lié, d'une part, à son option pour des modèles éprouvés (comme par exemple Grégoire de Nazianze pour l'homélie du dimanche du Renouveau, ou «in albis»); la comparaison classique du paralytique et de l'aveugle ou une histoire tirée du roman édifiant, très répandu, de «Barlaam et Josaphat», histoire qui figure dans le «Prolog»[11] et qu'il a employé dans les deux premiers discours monastiques) — d'autre part le succès littéraire de Cyrille est lié à son langage qui est davantage intuitif et associatif que strictement logique. Par rapport au modèle grec, Cyrille préfère des constructions ternaires, rythmées par des anaphores: d'un fait donné il remonte par une action progressive à un nouveau (p.ex. dans l'homélie du dimanche des Rameaux: Velika i vetcha sokrovišča, divno i radost'no otkrovenie, dobra i sil'na bogat'stva). Son langage intuitif et associatif n'est nullement obscur; il éclaire et dramatise seulement un élément simple, mais capital pour la finalité générale, et le rend ainsi acceptable pour l'auditeur. C'est l'unique manière d'expliquer l'influence prolongée de Cyrille, surtout de ses homélies, jusqu'à Epifanij Premudrij (mort en 1420)[12].

III. — La teneur théologique des œuvres de Cyrille

Seule l'ignorance de la patristique grecque ou, parfois, la recherche crispée d'hérésies notoires (qui devraient montrer les débuts d'une pensée «autonome», indépendante des Grecs orthodoxes) qui peuvent expliquer qu'un seul et même passage

Mönchsrede Kirills von Turov, dans: *Cyrillomethodianum* 8/9 (1984-85), p. 49-57.

11. La solution définitive de la question de la dépendance littéraire est donnée par I.N. Lebedeva, *Provest' o Varlaame i Ioasafe*, Leningrad 1985, p. 49s., 86s. (étude comparative des textes).

12. Voir M.V. Antonova, *Kirill Turovskij i Epifanij Premudrij*, dans: *Trudy otd. drevnerussk. lit.* 36 (1981), p. 223-227.

du premier discours monastique de Cyrille[13] ait pu être soupçonné récemment d'arianisme par un auteur des pays de l'Est[14] et en même temps de monophysisme par un historien occidental[15]. En réalité, en disant que le Christ est appelé homme «non pas selon l'image, mais selon la ressemblance» (ne obrazom, no pritčeju), Cyrille ne fait que reprendre une exégèse de Génèse 1, 26ss., monnayée déjà par Clément d'Alexandrie et Origène, selon laquelle chaque homme doit, à partir d'une simple esquisse (εἰκών, image) monter jusqu'à la ressemblance de Dieu (ὁμοίωμα, ὁμοίωσις, ressemblance), préétablie, il est vrai, mais que chaque individu doit réaliser à nouveau pour lui-même. Il s'agit donc du chemin de la «μίμησις τοῦ Χριστοῦ», tandis que le Christ lui-même, comme «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ» consubstantielle (Col. 1,15) n'a pas dû acquérir la ressemblance de Dieu par une participation (μετοχή) croissante[16]. Il eut été plus qu'étonnant, en effet, que Cyrille, consciemment ou non, tombe dans l'arianisme[18], lui qui dans son homélie sur les 318 Pères du Concile de Nicée (325) rejette catégoriquement cette hérésie (mais *non pas* comme un danger actuel, ainsi que le croit Zamaleev[17]).

13. Édité par I.P. Erëmin, *Lit. nasledie Kirilla Turovskogo*, dans: *idem*, 12 (1956), p. 342, lignes 4-11.

14. Voir: Zamaleev & Zoc, *Mysliteli* (cf. note 9), p. 104s.; Zamaleev, *O jazyčeskoj tradicii v duchovnoj kul'ture Kievskoj Rusi*, dans: *Istoričeskie trad.* (voir *ibid.*), p. 103-110, ici: p. 108; Zamaleev, *Filos. mysl'* (voir *ibid.*), p. 149; de manière encore plus confuse: V.F. Pustarnakov, *Problema poznanija v filosofskoj mysli Kievskoj Rusi*, dans: Suchov, *Stanovlenie* (voir *ibid.*), p. 23-27.

15. V. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe*, Paris 1988, p. 255s., 354 (cf. ma recension dans: *Theol. u. Philos.* 63 (1988), p. 605-610). Vodoff est également porté à supposer une démarcation radicale entre les homélies et les discours monastiques de Cyrille sans prendre en considération le paradoxe du christianisme ni la complémentarité des passages.

16. Voir à ce sujet l'étude exellente de H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa*, Freiburg (Schweiz) 1952.

17. Zamaleev & Zoc, *Mysliteli* (cf. note 9), p. 105.

18. Pour un aperçu général de la discussion concernant le prétendu arianisme dans la Rus' de Kiev, voir: G. Podskalsky, *Grundzüge der altruss. Theologie* (988-1237). II: *Schwerpunkte und Probleme der theol. Literatur in der Kiever Rus'*, in: *Or. Christ. Per.* 54 (1988), p. 309-329, ici: 310-314.

Quand bien même Cyrille ne pourrait être accusé d'hérésie, l'on n'a pas encore montré que cet évêque, parfois soupçonné de n'avoir été qu'un beau parleur, a vraiment touché aux thèmes centraux du message chrétien. Mais en fait, c'est précisément le cas, et même de manière exceptionnelle, sans compromis et avec forte insistance.

1. *La Croix et la Résurrection*

J'ai déjà fait allusion ailleurs[19] à la place d'une théologie de la Croix et de l'Imitation du Christ dans la Rus' de Kiev. En lien avec la vénération très répandue de la Croix et en particulier dans le contexte spirituel de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix (14 septembre)[20], Cyrille développe le raisonnement suivant dans son troisième discours monastique: se souvenant de la Passion de son Seigneur, le moine doit supporter outrage et souffrance, accepter la tonsure comme une couronne d'épines et crucifier sa volonté propre, pour ne pas se fier à lui-même mais pour attendre le Christ comme le Libérateur de l'Hadès. Dans un deuxième temps, Cyrille passe des ornements du prêtre Aaron (Exode 28s., en particulier 29, 1 à 9) au sacerdoce du Christ et à l'habit monastique. Ainsi, la ceinture des prêtres mosaïques signifie la condamnation à la mort sur la croix, à laquelle le Christ a été conduit lié pour qu'Adam soit «divinisé». C'est aussi pourquoi le moine «megaloschème» doit porter la ceinture aux jours de fête, comme Aaron et le Christ. Chaque pièce de l'habit monastique, l'une après l'autre, est ainsi rapportée à des scènes de la Passion du Christ ou au «βίος ἀγγελικός». Dans la prière des Heures, composée par Cyrille pour tous les jours de la semaine, nous trouvons également la demande de pouvoir participer aux fruits spirituels de chaque station du chemin de Croix du Christ (dans une des Heures du vendredi). Déjà pendant l'of-

19. Voir *idem*, p. 324-328, et. *Geistl. Literatur in der Kiever Rus'* (988-1237), dans: *Una Sancta* 42 (1987), p. 304-306, 331

20. Concernant le modèle byzantin, voir: J. EBERSOLT, *Sanctuaires de Byzance*. Recherches sur les anciens trésors des églises de C/ple, Paris 1921, p. 7-9, 24-26.

fice de la veille (du vendredi), la Croix est chantée comme accomplissement suprême de la miséricorde divine et unique guérison de l'homme assujetti au néant et à la culpabilité. Dans le grand canon de Cyrille, le désir d'imiter le Christ envahit tous les autres mouvements du cœur. Dans l'homélie pour le dimanche du Renouveau il souligne la destruction de l'idolâtrie païenne par la Croix, tandis que le troisième dimanche après Pâques, la lamentation (rydanie) de la Mère de Dieu rappelle, avec chagrin et désespoir, des étapes de la vie et de la passion du Christ. Ainsi, l'idéal de l'«imitatio» devient pour Cyrille le centre de ses aspirations spirituelles et s'élève au dessus de la multitude des autres motivations.

Le message de la Croix rédemptrice serait cependant incomplet, voire sans valeur (vain) selon l'apôtre Paul (1 Cor. 15,14), s'il n'était pas complété et ennobli par la certitude de la Résurrection (c.-à-d. de notre résurrection comme fruit de la résurrection du Christ). Puisque Cyrille aime revêtir sa prédication de doubles synonymes et antithèses, comme nous l'avons déjà vu en examinant ses moyens stylistiques, il ne pourrait se passer, déjà pour cette seule raison, de la Résurrection du Christ. Elle signifie cependant beaucoup plus pour lui: elle est la source inépuisable de la vie chrétienne et de la joie tout court. Déjà le premier discours monastique se termine sur la perspective de la résurrection du corps, bien qu'elle y soit encore liée à la pensée du Jugement dernier. Le deuxième discours monastique culmine dans la vision nocturne[21] d'une lumière éclatante, qui brille d'une grotte[22], symbole de l'église du monastère des Grottes ou du monachisme kiévien en soi. De là, Cyrille développe toute une théo-

21. Concernant la signification de la nuit comme heure de grâce par excellence (vision de lumière): ERËMIN, *Lit. nasledie* (cf. note 13), p. 350, lignes 23-28; voir de même: W. SPEYER, *Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum*, dans: *Vivarium*. FS Th. Klauser z. 90. Geburtstag, Münster 1984, p. 314-326 (= *Jhb. f. Antike u. Christ.*, Erg.-Bd. 11).

22. Le passage s'inspire d'abord consciemment du récit de la libération de saint Pierre de la prison (Actes 12,6-11). Concernant la «théologie de la grotte» en Orient, voir: E. BENZ, *Die hl. Höhle in der alten Christenheit u. in der östlich-orth Kirche*, dans: *Eranos-Jhb.* 22 (1953) p. 365-462; H.G. BLERSCH, *Die Saüle im Weltgeviert*, Trèves 1978, p. 25-41 (= Sophia 17).

logie de la grotte, c.-à-d. du monachisme: l'intérieur de la grotte, c'est le canon de la tradition apostolique; tout homme qui y vit pauvre et joyeux incarne la vie monastique. Le Christ, le Fils de Dieu, dans toute sa beauté et sa grandeur vient à sa rencontre et le nourrit de son Corps et de son Sang; car le Christ, le Fils de Dieu, s'est fait homme, pour que l'homme soit divinisé. Par cet antique axiome chrétien Cyrille résume la réalité et l'efficacité de la rédemption. De même dans le troisième discours monastique, dédié principalement à l'enseignement des vertus ascétiques, l'œuvre rédemptrice du Christ est vue comme une dimension nouvelle de la vie humaine, pour autant que le Christ veut rétablir notre état originel. Dans l'office (l'Heure) du vendredi matin, Cyrille met toute sa confiance en la victoire définitive du Christ sur les puissances des ténèbres, et comme la brebis perdue (Luc 15, 1-7) il vit dans la ferme espérance que le Rédempteur viendra pour le porter sur ses épaules vers le Père. Là où la première prière du vendredi soir décrit les joies impérissables de la Jérusalem céleste, le deuxième nocturne mène déjà au grand chœur du samedi, celui de la communauté triomphante de tous les saints. La joie de la Résurrection du Christ éclate évidemment tout particulièrement dans son discours pour la fête de Pâques. Le leitmotiv du Christ qui a souffert comme homme mais qui est ressuscité victorieusement comme Dieu revient avec des variations multiples. La Pâque de l'Ancien Testament a trouvé son accomplissement dans le Nouveau Testament, l'Hadès a été détruit, le Paradis a été ouvert à nouveau. Retentissent des chants de la liturgie pascale qui soulignent le «maintenant» de notre rédemption (antithèse: hier - aujourd'hui). S'inspirant du chant de louange du réveil de la nature (Grégoire de Nazianze), l'homélie pour le dimanche du Renouveau met en valeur la nouvelle création opérée par la Pâque.

En résumé, nous pouvons dire que la Croix et la Résurrection sont parmi les colonnes sur lesquelles repose l'œuvre de Cyrille, aussi bien quand il reprend les signes (τύποι) de l'Ancien Testament que quand il explique la Bonne Nouvelle du Nouveau Testament.

2. *Conversion et attente eschatologique*

La thèse de l'«ecclesia semper reformanda», c'est-à-dire de la nécessité continuelle de la conversion, en particulier dans les rangs du clergé (séculier) et de la hiérarchie (monastique), s'affirme déjà très clairement dans le premier discours monastique. Se référant au désir insatiable de manger les fruits du jardin, cause de la transgression d'Adam, Cyrille exhorte le clergé présomptueux qui n'est plus conscient de la grâce de son élection (allusion à l'«évêque» de Rostov Feodorec?). Tous les prêtres sans scrupules doivent arrêter leur inconduite et se souvenir des réprouvés de l'Ancienne Alliance et des hérétiques de l'histoire de l'Église, afin de ne pas être rejetés eux aussi. Dans le deuxième discours monastique l'explication allégorique de Cyrille voit dans le motif de la grotte («Barlaam et Josaphat») le symbole du monastère où sont apprêtées les armes spirituelles contre le diable: le jeûne, l'humilité, la soumission joyeuse et disponible, et les veilles (ἀκοίμησις/ἀγρυπνία). La force lumineuse de cette église monastique est si forte pour Cyrille, qu'il ne peut pas imaginer une autre forme de vie pour le véritable chrétien. Le troisième discours monastique également exhorte les moines à la conversion, et en particulier à renoncer à la volonté propre, à pratiquer le jeûne et la continence. — En ce qui concerne la prière des Heures, déjà les Heures (offices) du dimanche dépeignent les pécheurs repentant selon la Sainte Écriture, et l'élection des indignes. Cyrille y tient la balance entre une forte crainte de l'enfer et une confiance infinie en la bonté de Dieu. La prière du vendredi matin, par de nombreux exemples de pénitents pris au Nouveau Testament, cherche à briser l'indécision de ceux qui hésitent à se convertir. Les premiers versets du «grand Canon» incitent l'âme à fuir, comme Moïse, l'Égypte pécheresse, à rejeter l'esclavage de Pharaon et à saisir l'arbre de la Croix. Le repentir et la conversion sont la dominante de tout le canon. Il cite l'apôtre Pierre qui pleure (Mt 26, 75), le signe de Jonas, le larron, le publicain au Temple, la pécheresse (VI[e] chant). De même dans «mémoire et confession» (première rédaction), Cyrille revient sur le fils prodigue et d'autres

exemples pour démontrer l'inépuisable miséricorde de Dieu. Il conclut sa prière par une remarquable demande pour le salut de «tous ceux qui m'ont haï ou offensé ou qui avaient des dispositions hostiles envers moi... qu'aucun d'entre eux n'ait à subir quelque injustice de ma part, ni en ce monde-ci, ni dans l'autre». Finalement dans la quatrième homélie pascale (sur le paralytique de Jean 5,1-16), le Christ, se référant à sa seule humanité, exauce le cri du malade inguérissable qui cherche le secours d'un homme (c'est le sommet du Slovo).

Le thème de la conversion est repris, mais en même temps approfondi et transformé par l'attente vivante de la fin du monde, «du ciel nouveau et de la terre nouvelle», attente qui inclut à la fois la crainte devant le Jugement dernier et l'espérance du salut définitif. Le cadre de cette attente eschatologique dans la Rus' de Kiev est donné dans la conception, héritée de Byzance, d'une ère du monde de 7000 ans (une combinaison de la semaine de la création ou de l'époque paradisiaque avec la durée d'un jour parfait: Psaume 89,4 et 2 Pierre 3,8) — conception que l'on retrouve dans le traité de chronologie du diacre Kirik de Novgorod de même que dans une homélie d'Avraamij de Smolensk[23]. D'autres témoins de cette attitude authentiquement chrétienne (qui au cours de l'histoire, par des computs manipulés, a glissé régulièrement dans la superstition: cf. le millénarisme) sont le «Čtenie» de Nestor sur Boris et Gleb (la parabole des ouvriers de la vigne: Mt. 20, 1-16), de même que la vénération de Jérusalem. On relève celle-ci chez plusieurs auteurs et elle se nourrissait de la tension entre l'image terrestre et l'archétype céleste attendu (Apc. 21). Cyrille donne à ces représentations un poids particulier et unique dans son premier discours monastique, qui a comme sous-titre: «du jugement futur et des tourments». La combinaison de la parabole des vignerons révoltés (Mt 21,33-41) avec celle, d'origine populaire, du paralytique et de l'aveugle, débouche dans la représentation d'un jugement des deux protagonistes (symbole de la coopération et de la séparation du corps et de l'âme): à la résurrection générale ils

23. Voir PODSKALSKY, *Grundzüge* (cf. note 18).

devront apparaître accompagnés de leur ange qui intercède pour eux devant la face de Dieu. De même dans les prières des Heures, composées par Cyrille, nous trouvons les descriptions connues des péages (mytarstva; gr.: τελωνεῖα) par où l'âme doit passer après la mort, mais nous y trouvons également l'intercession de la part de l'ange et des saints (Marie, Jean-Baptiste, Nicolas) et les joies de la Jérusalem céleste (en communion avec les saints russes: Antoine, Théodose, Varlaam Chutynskij, Efrosinija de Polock). Le but du réformateur monastique — et sur ce point il se situe entièrement dans la tradition spirituelle du Paterikon de Kiev (voir le Slovo 35: les explications du «saint souffrant» Pimen sur le triple usage du «mégaloschème») — son but dans de tels passages est, toujours à nouveau, la metanoïa des moines, c'est-à-dire, en fin de compte, de tout chrétien authentique.

Ces références peuvent suffire pour faire ressortir la signification de Cyrille. Tant par le choix des thèmes que par la manière dont il les traite, notre évêque laisse apparaître son sens de l'équilibre et la profondeur de sa foi chrétienne. C'est probablement la raison pour laquelle ses homélies ont été inclues très vite dans des recueils (manuels, sborniki) homilétiques fort répandus.

IV. — Cyrille, exégète de la Sainte Écriture

Le rôle de la Sainte Écriture dans la littérature de la Rus' de Kiev a été relativement peu étudié jusqu'aujourd'hui. L'on sait qu'une véritable exégèse, au sens des commentaires scripturaires des Pères latins ou grecs, n'y a pas existé. Cependant, quelques slavistes italiens[24] ont récemment mis en évidence le

24. Voir R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of «Slavia Orthodoxa»*, dans: *Slavica Hierosolymitana*, I, Jérusalem 1977, p. 1-31; A. Giambelluca Kossova, *Per una lettura analitica del* Žitie prep. Feodosija Pečerskago *di Nestore*, dans: *Ric. slav.* 17/18 (1980/81), p. 65-100 (analyse de la première partie); Kossova, A.G., *Il messaggio evangelico nella missione pastorale di S. Feodosij di Kiev.* Note sulla «Vita del venerabile padre nostro Feodosij, egumeno del Monastero delle Grotte» di Nestore, dans: *Cristianesimo nella storia.* Ricerche Storiche, Esegetiche, Teologiche 2

rôle central de la Sainte Écriture dans la littérature homilétique et hagiographique de la Rus' de Kiev. Ils veulent avant tout déceler les 'leitmotivs' qui ouvrent les paragraphes importants. Ces «clefs thématiques», comme R. Picchio les appelle, ont souvent été oubliées de la part de spécialistes trop limités (philologues, historiens ou critiques littéraires qui avaient des préjugés idéologiques ou une formation insuffisante); elles renvoient le lecteur à la signification supratemporelle d'une péricope et à sa place dans l'histoire du salut. Semblable étude n'a pas encore été faite pour Cyrille de Tourov et elle dépasserait le cadre de cette conférence. Nous nous contentons ici de renvoyer à trois constatations que fait Cyrille lui-même à la fin de chaque discours monastique. Au terme du premier discours, Cyrille — comme Jean Damascène[25] et beaucoup d'autres — pense devoir souligner, qu'il n'expose pas son propre enseignement mais n'entend rapporter que le message de l'Écriture dans l'interprétation des Pères de l'Église. De même après l'explication de la deuxième parabole monastique (tirée de «Barlaam et Josaphat») Cyrille affirme plusieurs fois ne pas avoir inventé l'histoire lui-même, mais l'avoir empruntée aux Écritures inspirées. Cela vaut, dit-il, avant tout pour la quintessence de la parabole: «La louange des moines, la reconnaissance de la grâce du Christ et l'entrée dans la grotte (c'est-à-dire dans la vie monastique; littéralement: dans la tonsure) sont proclamées par nous selon les écrits prophétiques». En conclusion du troisième discours monastique, Cyrille dit, qu'il aurait bien voulu recevoir l'enseignement de moines plus sages, puisque lui-même n'a fait que «glaner des épis» dans les livres (c'est-à-dire l'Écriture et les Pères) sans avoir rapporté toute la moisson. En même temps il assure encore une fois n'avoir rien exposé de nouveau. Un auditoire marqué surtout par le protestantisme, qui se souviendrait peut être

(1981) p. 371-399 (analyse de la deuxième partie). Mme Kossova était élève du slaviste mort prématurément, A. Danti.

25. *Dial.* 2 (éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Joh. v. Damaskos*, I, Berlin 1969, p 55, lignes 9-11 (= Patrist. Texte u. Stud., 7); voir également: F DÖLGER, *Die Joh.-Damaskenos-Ausgabe des byz. Instituts Scheyern*, dans: Byz. 20 (1950) p. 308, 313.

encore des «réserves» (je m'exprime avec indulgence) de Martin Luther envers la piété monastique et à l'en croire peu évangélique des œuvres — la piété d'un père monastique comme saint Jérôme[26] — un tel auditoire serait sans doute surpris de remarquer l'attachement du monachisme kiévien et en particulier de Cyrille de Tourov (comme de Théodose) à l'Écriture Sainte (comparable à saint Jérôme). Sans doute, Cyrille ne pouvait faire valoir ses mérites dans le domaine de la traduction ou du commentaire de l'Écriture; mais ses écrits imprégnés de l'Ancien et du Nouveau Testament comme des richesses patristiques, demeurent jusqu'aujourd'hui remarquables.

PERSPECTIVES D'AVENIR

Ce serait certainement une joie pour vous tous ici présents si les nombreuses festivités organisées pour le millénaire par toutes les confessions, toutes les nations et tous les pays, pouvaient donner le jour à une édition critique de toute la littérature kiévienne, munie d'un répertoire détaillé des sources (traductions en vieux-slave de la littérature patristique, etc.) et éventuellement accompagnée d'une traduction dans une langue occidentale moderne[27] — une édition que l'on pourrait conce-

26. Nous nous référons ici à un passage des «Tischreden» (début des années Trente)· «Hieronymus non debet numerari inter doctores ecclesiae quia fuit haereticus. Credo tamen, ipsum fide Christi salvatum esse. Nihil loquitur de Christo, nisi quod saltem nomen Christi in ore habuit. Nullum scio inter scriptores quem aeque odi ut Hieronymum. Tantum de ieiuniis, cibis, virginitate scribit. Si urgeret tamen opera fidei, satis esset, sed neque de fide neque spe neque charitate neque operibus fidei loquitur.» (D. Martin Luthers Werke, *Tischreden*, I, Weimar, 1912, p. 399 (nr. 824).

27. Des prières de Cyrille il n'existe ni édition critique, ni répertoire des sources; des autres ouvrages il n'existe qu'une édition critique. Un répertoire des sources est un présupposé indispensable pour juger de l'autonomie ou de la dépendance d'un ouvrage. — L'initiative du «Harvard Ukrainian Institute» ne veut offrir que des éditions de textes en fac-similé comme base pour des traductions modernes. En dehors de considérations pratiques se pose, en outre, le problème de l'extrême difficulté d'accéder aux manuscrits vieux-slaves en URSS (et de se procurer des micro-films).

voir dans le pays où cette littérature est née ou par une collaboration internationale. Un premier pas dans cette direction pourrait avoir été les initiatives prises à Kiev lors du Congrès international des slavistes (1983) en vue de faire un catalogue exhaustif de toute la littérature kiévienne[28]. Notre exposé d'aujourd'hui sur Cyrille de Tourov, exemple — *pars (eximior) pro toto* — d'un auteur pleinement acceptable en Occident, a voulu seulement souligner l'urgence d'un tel projet pour toute autre recherche détaillée.

Gerhard PODSKALSKY, S.J.

SUMMARY. — *Paper presented at the Chevetogne Colloquium (cf.* infra, *p. 555) on the bishop Cyril of Turov, senior theologian of the Kievian Rus'. After a brief comment on Cyril's life and work, the author refers to some peculiarities of style and the theological contents of his writings. Most characterising is his concern for a theology of the Holy Cross and Resurrection and, his emphasis on Conversion and Eschatology. Cyril's writings give proof of his fine exegetical approach to Scripture. A critical edition of his work therefore would be highly recommended.*

28. Voir: O.V. TVOROGOV, *Drevnerusskaja knižnost' XI-XIII vekov (O kataloge pamjatnikov)*, dans: *Duchovnaja kul'tura slavjanskich narodov.* Literatura, Fol'klor, Istorija. Sbornik statej k IX Meždunarodnomu s''ezdu slavistov, Leningrad 1983, p. 5-18.